Rosa M.ª Rodríguez Magda

Foucault y la genealogía de los sexos

CULTURA Y DIFERENCIA
PENSAMIENTO CRÍTICO · PENSAMIENTO UTÓPICO

ANTHROPOS

FOUCAULT Y LA GENEALOGÍA DE LOS SEXOS

CULTURA Y DIFERENCIA
Teoría feminista y cultura contemporánea

Serie dirigida por Myriam Díaz-Diocaretz
y asesorada por Iris M. Zavala

PENSAMIENTO CRÍTICO/PENSAMIENTO UTÓPICO

110

Rosa María Rodríguez Magda

FOUCAULT Y LA GENEALOGÍA DE LOS SEXOS

ANTHROPOS

Foucault y la genealogía de los sexos / Rosa María Rodríguez Magda. — [segunda edición]. — Rubí (Barcelona) : Anthropos Editorial, 2004
351 p. ; 20 cm. — (Pensamiento Crítico / Pensamiento Utópico ; 110. Serie Cultura y Diferencia)

Bibliografía p. 319-347
ISBN 84-7658-688-4

1. Filosofía moderna - S. XX 2. Feminismo y filosofía 3. Foucault, Michel - Crítica e interpretación I. Título II. Colección
130.2:396

Primera edición: 1999
Segunda edición: 2004

© Rosa María Rodríguez Magda, 1999
© Anthropos Editorial, 1999
Edita: Anthropos Editorial. Rubí (Barcelona)
www.anthropos-editorial.com
ISBN: 84-7658-688-4
Depósito legal: B. 16.595-2004
Diseño, realización y coordinación: Plural, Servicios Editoriales (Nariño, S.L.), Rubí. Tel. y fax 93 697 22 96
Impresión: Novagràfik. Vivaldi, 5. Montcada i Reixac

Impreso en España - *Printed in Spain*

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida, ni en todo ni en parte, ni registrada en, o transmitida por, un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia, o cualquier otro, sin el permiso previo por escrito de la editorial.

AGRADECIMIENTOS

El presente libro, con algunas variaciones, fue leído como tesis doctoral en la Universidad de Valencia, obteniendo el premio extraordinario de doctorado en 1996. Quiero agradecer su colaboración a los miembros del tribunal que la juzgó, en especial a Román de la Calle, Miguel Morey, Amelia Valcárcel y a Celia Amorós que la dirigió.

ABREVIATURAS UTILIZADAS

MCH	*Les Mots et les choses.*
AS	*L'Archéologie du savoir.*
OD	*L'Ordre du discours.*
SP	*Surveiller et punir.*
VS	*La volonté de savoir.*
UP	*L'usage des plaisirs.*
SS	*Le souci de soi.*

INTRODUCCIÓN

¿Cómo enfrentarse a la obra de un autor que no quería ser un autor, que renegaba de la noción de obra, y en referencia a un tema del que nunca se ocupó? Seguramente de la misma manera en que él hablaba de otros: «A las gentes que amo, prefiero utilizarlas [...] deformarlas, hacerlas gemir y protestar». Se trata de utilizar unos textos, unas intuiciones y aplicarlas ampliando su campo primero de experimentación, de forzar engranajes y estructuras, para volver la teoría sobre sí misma o hasta el punto sin retorno de su diseminación. Hacer circular las sugerencias, aplicar las metodologías a objetos que en principio quedaron fuera de su horizonte, forzar las interpretaciones hasta su contradicción o su salto cualitativo, capaces así de clarificar otras perspectivas. Para ello la fidelidad es sólo un primer paso, que se resuelve en un nuevo prisma creativo.

El tema bien podría quedar delimitado con el siguiente título: «Sujeto, verdad e identidad de género».

Se trata de releer, principalmente, los tomos de su *Histoire de la sexualité*, partiendo de un supuesto simple: los sexos son dos, ¿cómo afectan los temas tratados en dichas obras: poder, verdad, subjetivación, tecnologías del yo... a la genealogía de la mujer como sujeto/objeto de deseo, a la identidad de género femenina?

El análisis no implica una relectura de toda la obra foucaultiana, pero algunos de sus temas nos remiten a otros textos o periodos, así: las presentaciones de *Le desordre des familles* y *Herculine Barbin*, algunos artículos sobre el poder publicados en la segunda mitad de la década de los setenta, sus cursos en el Collége de France desde el 78 al 84, y los cursos y conferencias, principalmente americanos, de esos años. Estos materiales, hasta ahora dispersos o recogidos en el «Centre M. Foucault» de París, se hallan finalmente compendiados por Daniel Defert y François Ewald en *Dits et écrits*. No obstante el manuscrito del tomo IV de *La historia de la sexualidad* permanece inédito por expreso deseo del autor.

En orden a la bibliografía, los estudios referidos a los dos últimos tomos de la historia de la sexualidad todavía son poco numerosos, y, en cuanto a la crítica feminista, buena parte de lo aparecido o son valoraciones generales o se ocupan de lo publicado antes del 84.

Fases de la filosofía foucaultiana

La evolución de los temas y las preocupaciones del pensamiento foucaultiano suelen agruparse por sus estudiosos en tres grandes bloques:

a) temática «arqueológica»: de 1961 a 1969, desde *L'histoire de la folie* a *L'archéologie du savoir*, centrada en la configuración del saber, la crítica al humanismo, la arqueología como método...

b) temática «genealógica»: de 1971 a 1976, que arranca con la publicación, en el primer año citado, de *L'ordre du discours* y *Nietzsche, la génealogie, l'histoire*; a partir de ahí se van perfilando sus líneas generales de comprensión del poder: el panopticismo, la sociedad disciplinaria (*Surveiller et punir*, 1975), el modelo normativo (*La volonté de savoir*, 1976) y el modelo estratégico y microfísico, ampliamente desarrollado en diversos artículos y entrevistas de esta época.

c) temática en torno a las «tecnologías de la subjetividad»: de 1978 a 1984, que se anuncia con su problemática de la «gobernabilidad» (1978-1980), y tiene como núcleos máximos los

volúmenes segundo y tercero de la historia de la sexualidad: *L'usage des plaisirs* y *Le souci de soi* (1980).

Esta clasificación suele coincidir a grandes trazos con la valoración de su trayectoria investigadora, que el mismo Foucault expuso en algunas entrevistas de su última época. Así, por ejemplo, en «El sexo como moral», y, bajo los grandes epígrafes de «genealogía» y «ontología histórica», resumía de la siguiente manera su línea de trabajo:

> Tres ámbitos de genealogía son posibles. En primer lugar una ontología histórica de nosotros mismos en relación a la verdad a través de la cual nos constituimos en sujetos de conocimiento; en segundo lugar una ontología histórica de nosotros mismos en relación al campo de poder a través del cual nos constituimos en sujetos que actúan sobre los otros; en tercer lugar una ontología histórica en relación a la ética a través de la cual nos constituimos en agentes morales.
>
> Existen pues tres ejes posibles de genealogía. Los tres estaban presentes, aunque de un modo un tanto confuso, en mi libro *Historia de la locura en la época clásica*. He estudiado el eje de la verdad en *El nacimiento de la clínica...* y en *El orden del discurso*. He estudiado la praxis del poder en *Vigilar y castigar*, y la relación ética en *La historia de la sexualidad*.[1]

No me interesa entrar en matizaciones eruditas de dataciones o inclusiones exhaustivas, dado que, una vez expuestas las tres grandes temáticas y su imbricación, toda clasificación es un mero útil metodológico y un tanto convencional, queden pues estos dos grandes ejemplos más o menos superpuestos de sus estudiosos y del autor. Volveré sobre ello en el punto siguiente a la hora de valorar la inflexión de su última etapa.

---

1. M. Foucault, «El sexo como moral», entrevista con H. Dreyfus y P. Rabinow publicada en la obra *Michel Foucault: Beyond structuralism and Hermeneutics*, Chicago, Tehe University Chicago Press, 1982, y en *Le Nouvel Observateur* (1-7 junio 1984), 86-90 (trad. cast. en Michel Foucault, *Saber y verdad*, Madrid, La Piqueta, 1985, p. 194).

Referencias a la mujer en cada una de las fases

Las referencias a la mujer no son abundantes en la obra foucaultiana, y tampoco se trata de efectuar una revisión exhaustiva y anecdótica. La figura femenina se halla presente en dos de los textos introducidos por él: *Herculin Barbin dite Alexina B.*, al ocuparse del tema del sexo verdadero en un caso de hermafroditismo con educación femenina, y por su referencia al ámbito familiar en *El desorden de las familias*. También podemos encontrar referencias al caso de la bruja como precedente de la histérica. En diversas entrevistas de los años setenta, las mujeres, junto con los locos, los parados, etc., son citadas como sector periférico al poder dentro de lo que denominó el margen o la plebe. En 1978, su toma de postura a favor de la revolución iraní dio lugar a una pequeña y desafortunada polémica sobre el nacionalismo árabe y el estatuto de la mujer. Más específicamente el feminismo es incluido por Foucault en las llamadas «luchas transversales», estableciéndose también las semejanzas y diferencias entre los movimientos de liberación de la mujer y los movimientos homosexuales.[2]

Es en *La voluntad de saber* donde propiamente la temática de la mujer deja de ser más puntual o periférica. En el seno de la familia victoriana sitúa Foucault la caracterización patológica de la mujer nerviosa, la esposa frígida, la madre indiferente... estudia la socialización de las conductas procreadoras, y es a partir de esta época que perfila el concepto de «una bio-política de la población».

En el diseño primero de su historia de la sexualidad, aparece anunciado como tomo cuarto: *La mujer, la madre y la histérica*, que hubiera desarrollado las líneas que ya se anuncian en la VS.

En términos generales, los dos últimos tomos de *la historia de la sexualidad* representan una considerable inflexión en la perspectiva desde la que piensa Foucault. Hasta este momento

---

2. Véanse a este respecto: «Sorcellerie et folie», *Le Monde* (1976); «Reponse à une lectrice iranienne», *Le Nouvel Observateur*; referencia a «Luchas transversales» en M. Foucault, «Pourquoi étudier le pouvoir: la question du sujet», incluido en H. Dreyfus y P. Rabinow, *Michel Foucault. Un parcours philosophique*, París, Gallimard, 1984, p. 299 (trad. franc. de *Michel Foucault: Beyond...*); y comparación de movimientos de liberación sexual en «Le jeu de Michel Foucault», entrevista publicada en *Omicar* (París), 10 (julio 1977) (trad. cast., *Diwan 2-3*, Barcelona).

el filósofo se sitúa junto a los fenómenos que analiza, pero vistos desde fuera. Se le ha criticado esta no explicitación del lugar desde donde habla, recuérdese, por ejemplo, la acusación de autorreferencialidad que le adjudica Habermas:[3] si Foucault tiene razón y el poder es una especie de «transcendental», entonces no existe un lugar externo y objetivo desde donde efectuar el análisis, y su discurso carece de legitimidad; si, por el contrario, sus asertos pretenden ser verdaderos, habría que concluir que el poder no es la profusión omnímoda que describe. Independientemente de esta discusión (volveré sobre ella más adelante en referencia a *lo Mismo y lo Otro*, el irracionalismo) lo cierto es que se pretende describir los saberes, las disciplinas, los mecanismos del poder, y en última instancia mostrar los procedimientos de objetualización de los seres humanos en cuanto sujetos, partiendo de la inexistencia del ser humano antes e independientemente de las estrategias de observación y control puestos en marcha en la gestación de dichos saberes, y del objeto-sujeto humano resultante.

Esta perspectiva, aún cuando generalmente Foucault no se ocupe de las mujeres, es epistemológicamente valiosa para la investigación feminista: ataca el esencialismo —si el hombre es una invención reciente, con mayor motivo la mujer se convierte en una fabricación subsidiaria—, describe la génesis disciplinaria de las ciencias humanas —abriendo el camino para ampliar la crítica de los mecanismos de poder y la voluntad de dominio específicos de la mirada médica, la antropología, la psicología... sobre la mujer—, denuncia la relación poder/saber con sus procedimientos de exclusión y control, desvelando la voluntad de

---

3. J. Habermas, *Der Philosophische Diskurs der Moderne*, Francfort, Suhrkamp Verlag, 1985 (trad. cast. de Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Taurus, 1989). Presentismo, autorreferencialidad y criptonormativismo son las tres acusaciones que Habermas dirige contra la historiografía foucaultiana: «La presunta objetividad del conocimiento se ve entonces puesta en cuestión por el involuntario presentismo de una historiografía que permanece ligada a su situación de partida; por el inevitable relativismo de un análisis referido al presente que ya sólo puede entenderse a sí mismo como una empresa práctica dependiente del contexto; y por el arbitrario partidismo de una crítica que no puede dar razón de sus fundamentos normativos» (trad. cast., p. 331).

Con respecto a la cuestión citada de autorreferencialidad, la expresa así: «El sentido de las pretensiones de validez estriba, pues, en los efectos de poder que tienen. Más, por otra parte, este supuesto fundamental de la teoría del poder es autorreferencial; si es cierto, no puede menos de destruir también la base de validez de las investigaciones que inspira» (trad. cast., p. 334).

verdad —elementos todos ellos que, desmantelando la objetividad científica, posibilitan el desarrollo feminista que ponga de manifiesto el carácter androcéntrico del saber—, y, en general, su constante análisis de las estrategias del poder admite una prolongación de sus ámbitos de estudio, incluyendo una pormenorización de los diversos mecanismos del poder patriarcal. Foucault, al situarse en la resistencia frente a lo intolerable del poder, resguarda un lugar epistemológico susceptible de ser ocupado por todos aquellos que también se piensan a sí mismos como resistencia, y por tanto apto para la deconstrucción feminista, al menos en el sentido derrideano y sesentayochista del término.

El problema estribaría en que en estos dos periodos se rehuye toda consolidación de una identidad fuerte como sujetos resistentes, toda definición proviene del poder y es sospechosa, toda liberación no hace sino cumplir el mandato normalizador, y ello tiene especial relevancia para los colectivos a los que no se les ha reconocido el estatuto de sujetos, ni epistemológica ni políticamente, y para los que acaso resulte prematuro y peligroso el renunciar de entrada a él en su lucha por el reconocimiento.[4]

En cambio, la apropiación feminista de los tomos dos y tres de *La historia de la sexualidad* y de los textos de su último periodo implica una revisión más crítica, dado que no se habla contra el poder —y en este sentido invitando a todos cuantos han sido excluidos de él— sino desde el sujeto detentador del saber, asumiendo precisamente su androcentrismo como generador de toda una cultura y una ética. Aquí, el punto de vista desde el que se piensa cambia radicalmente; ya no se trata de la objetualización y normalización del ser humano, sino de las técnicas del sujeto y la subjetivación, y para ello se nos remite a una época, a unas culturas donde el paradigma del «dominio de sí» y el ejercicio de la «práctica de libertad» es netamente viril: aquel que puede ser dueño de sí porque lo es de otros es el varón, adulto, blanco, ciudadano de pleno derecho.

Resulta curioso que, cuando se tematiza la posición de suje-

4. Ésta es en síntesis la crítica fundamental que aduce Susan J. Hekman al analizar su obra en el contexto del postmodernismo: «The charges of relativism, nihilism and political inadequacy that have been leveled at the postmodern approach have particular significance as critiques of Foucault's position» (*Gender and Knoweledge. Elements of a Postmodern Feminism*, Cambridge, Polity Press, 1990, 175).

to, de una manera que, como hemos visto, se echaba en falta en sus textos anteriores, la mujer quede excluida de este proceso.

Ciertamente, Foucault trató de unificar en un proceso común este cambio de perspectiva, afirmando que no era el poder sino el sujeto el tema general de sus investigaciones:

> [...] yo he buscado sobre todo producir una historia de los diferentes modos de subjetivación del ser humano en nuestra cultura; he tratado, desde esta óptica, tres modos de objetivación que transforman los seres humanos en sujetos.
>
> En primer lugar los diferentes modos de investigación que buscan acceder al estatuto de ciencia [...] a la objetivación del sujeto hablante en la gramática general, la filología y la lingüística [...] a la objetivación del sujeto productivo [...] en la economía [...] a la objetivación del ser vivo en la historia natural o la biología.
>
> En la segunda parte de mi trabajo, he estudiado la objetivación del sujeto en lo que llamaría las «prácticas divisorias» [...] La separación entre el loco y el hombre sano de espíritu, el enfermo y el individuo de buena salud, el criminal y el «buen chico» [...].
>
> En fin, he buscado estudiar —y ése es mi trabajo en curso— la manera en la que el ser humano se transforma en sujeto; he orientado mis investigaciones hacia la sexualidad —por ejemplo, la manera en la que el hombre ha llegado a reconocerse como sujeto de una «sexualidad».[5]

En cualquier caso, y en orden a lo que nos interesa, los tres modos de objetivación no actuarían desde la misma perspectiva; en los dos primeros es una instancia exterior al sujeto la que lo normaliza, bien que éste la introyecte y se defina desde ella, también ocurre así en el primer tomo de la historia de la sexualidad, no existe un sujeto independientemente de ella y por esto es vana cualquier tentativa de liberación sexual. En cambio, en los tomos 2 y 3 nos situamos dentro del sujeto, aún en formación, para observar las «tecnologías del yo» que van a ir forjando, primero como prácticas de libertad, una estética de la existencia, más tarde, en el dominio de sí, una ética de la temperancia, y, finalmente, en las variaciones del examen de conciencia

5. M. Foucault, «Pourquoi étudier...», *op. cit.*, p. 297.

cristiano, una indagación sobre su verdad. Y, aún cuando Foucault no pretende extrapolar el modelo griego o la ética estoica para proponerlos como una meta a recuperar en nuestro presente,[6] sí se deja llevar por una suerte de fascinación, que le hace no aplicar a ambos el crítico análisis de las relaciones de poder con que disecciona y ataca otras épocas.[7] En ningún caso hay un deslizamiento hacia cualquier tipo de esencialismo, el sujeto no existe independientemente de las prácticas que lo constituyen, pero, aquí, éstas son consideradas como si emanasen del propio sujeto en gestación. Y tal toma de postura abre la posibilidad de una valoración menos negativa del sujeto como zona estratégica anterior a la configuración de su verdad, de su interior, y de su posterior desarrollo disciplinario por medio de las ciencias humanas.

No quisiera dejar pasar esta cita sin resaltar un pequeño *lapsus*, el salto semántico[8] que se efectúa al estar en todo momento hablando de sujeto como ser humano y deslizar subrepticiamente un ejemplo claramente aplicable sólo a los varones: «el criminal y el buen chico» («le criminel et le gentil garçon»). Deberemos rastrear estos lapsus inconscientes en orden a clarificar hasta qué punto la exclusión de la mujer viene dada por el tema mismo que se trata: el estereotipo viril de la estética y la ética clásicas, o potenciada por una inadvertida óptica androcéntrica.

---

6. «Michel Foucault: le sexe comme une morale», entrevista con H. Dreyfus y P. Rabinow incluida en *Michel Foucault. Un parcours..., op. cit.* (trad. cast. en *Saber y verdad, op. cit.*; véase p. 187).

7. Esta crítica la desarrolla Mario Vegetti en «Foucault et les anciens», *Critique*, 471-472 (agosto-septiembre 1986) (*Michel Foucault: du monde entier*).

8. Utilizo la expresión «salto semántico» en el sentido en que lo hace A. García Meseguer refiriéndose a la *incorrección de utilizar ambiguamente* el término «hombre» unas veces refiriéndose al genérico ser humano y otras al específico varón. «El salto semántico aparece de contínuo, sutilmente, engaña a quien lee en sus zonas más *subconscientes* y contribuye a fijar en él/ella la idea de que varón y persona son la misma cosa», con su corolario de ocultación de la mujer, y masculinización del discurso, cuando no es prueba palpable de que ni siquiera se estaba pensando *en ella* al referirnos a ser humano por un androcentrismo evidente. Veáse Álvaro García Meseguer, *Lenguaje y discriminación sexual*, Barcelona, Montesinos, 1984, 158 ss.

Si bien el reconocimiento de M. Foucault arranca al menos desde su publicación de *Las palabras y las cosas* y de su inclusión, siempre contestada por él, en el cenáculo estructuralista, su pensamiento adquiere una especial difusión a partir de sus visitas a EE.UU.,[9] de la lectura americana de sus obras, de su problemática inclusión por parte de la crítica americana en el movimiento postmodernista y de las referencias habermasianas en la polémica Modernidad, Ilustración/Postmodernidad. Por mucho que Foucault intentara escapar de estas polémicas y nomenclaturas, es en el seno de ellas donde su obra se discute desde los últimos años, y es también la crítica feminista americana —dentro de las corrientes feministas— la que, a partir de esta catalogación, más se ocupa de sus aportaciones.

No obstante, este afán clasificador desdibuja y simplifica en exceso, a mi modo de ver, la figura de Foucault, quien siempre anheló huir del rostro que otros le asignaban. Si bien podríamos aceptar que *La arqueología del saber* responde a una visión de las reglas del discurso típicamente estructuralista, su transición hacia una metodología genealógica le hace superar este primer riesgo de idealismo lingüístico, trasladando su centro de interés desde el enunciado hacia la práctica discursiva, con su corolario de atención por la producción material del saber y su interpenetración con las estrategias de poder.

La catalogación, por parte de la crítica norteamericana, de Foucault en la filosofía postestructuralista, asimilándolo al postmodernismo, conlleva el peligro de su falta de matización. Si bien la filosofía francesa de esta época ostenta un cierto aire de familia, las diferencias entre Barthes, Derrida o Foucault son

9. Sus viajes a EE.UU. son múltiples desde que, al principio de los setenta es invitado a la Universidad de Buffalo. En 1973 da conferencias en Nueva York. En la primavera de 1975 es invitado por Leo Bersani que dirige el departamento de francés en Berkeley. En octubre de 1979 pronuncia «Les Tanner lectures» en Stanford, donde trata el «pouvoir pastoral» en «Omnnes et singulatim». Conoce a Dreyfus y Rabinow, profesores en Berkeley, que preparan un libro sobre su obra (*Michel Foucault. Beyond structuralism and hermeneutics*). Parte de su intercambio intelectual, entrevistas y textos inéditos aparecerán más tarde en Foucault Reader editado por el segundo en octubre de 1980, y en el otoño de 1983 regresará de nuevo a Berkeley. También son reseñables las conferencias a dúo que realizó en la New York University en noviembre de 1980 junto con Richard Sennett.

evidentes, y éstas se acrecientan aún más si intentamos incluir en el mismo saco a Lacan o a Baudrillard. Desde *Enfermedad mental y personalidad* y, más profundamente, en *La historia de la locura* y *La voluntad de saber*, Foucault intenta construir sus conceptos de lo normal y lo patológico, el orden psiquiátrico y la noción de sexualidad desde unos supuestos diferentes, cuando no abiertamente beligerantes con la ortodoxia psicoanalítica.

Otro problema que conlleva la inclusión del postestructuralismo en el postmodernismo es el de la asincronía. Es necesario, como propone Andreas Huyssen, efectuar un «Mapping the postmoderne»,[10] separando su surgimiento en los años sesenta en un ambiente marcado por el pop, el minimal... y cercano a propuestas claramente vanguardistas, de su consolidación más ecléctica en los setenta-ochenta. La lectura americana del postestructuralismo, centrada principalmente en sus aportaciones a la crítica literaria, se produce cuando el movimiento postmoderno se halla prácticamente consolidado y encuentra semejanzas en obras francesas escritas con cierta anterioridad, con lo que incorpora claves francesas propias de los setenta: fragmento, otro, diferencia... poco vigentes ya en la cultura francesa de los ochenta-noventa, subsumiendo en un *totum revolutum* el paradigma sesentayochista de la diferencia y el más actual de la simulación. En el caso de Foucault, la globalización es si cabe menos pertinente, dado que, como hemos visto, su fase genealógica no es homogénea con la de otros pensadores contemporáneos también etiquetados como postestructuralistas; pero su última etapa se aleja totalmente por temática y estilo de la tópica postmoderna de los últimos años.

Uno de los temas en donde esta distancia se manifiesta con más claridad es en la cuestión de la Ilustración. En la polémica Modernidad/Postmodernidad, la Ilustración suele utilizarse como sinónimo de la primera. Foucault, incluido por su supuesta filiación postestructuralista entre los postmodernos, se reclama, en el curso que impartió en el año 1983 sobre el texto de Kant *Was ist Aufklärung*, como heredero de la Ilustración.

Bien es cierto que este acercamiento obedece a la evolución de su pensamiento. *Las palabras y las cosas* surge, en principio,

---

10. *New German Critique*, 33 (otoño 1984) (trad. cast. en Josep Picó [comp.], *Modernidad y postmodernidad*, Madrid, Alianza Universidad, 1988).

como el desarrollo de una introducción a la traducción al francés de la *Antropología* de Kant, quien, iniciador de la antropología filosófica, se convertiría así en padre legitimador de las futuras ciencias humanas, y del diseño de las cuatro líneas de toda filosofía del hombre: analítica de la finitud, duplicado empírico transcendental, el cogito y lo impensado, y el retorno al origen.[11] Foucault transforma el *a priori* kantiano referido al sujeto transcendental en un *a priori histórico* que conforma el discurso en el seno de la episteme de cada época. Decididamente, como apunta Ian Hacking,[12] en esta etapa, a la pregunta crucial kantiana de «¿qué es el Hombre?» simplemente responde: *Nada*.

Será en su comentario al *Was ist Aufklärung?* donde se perfile un nuevo punto de encuentro kantiano que lo distancia de los postmodernos, pero igualmente de la lectura habermasiana, comparación en la que habremos de detenernos pues perfila la originalidad de la postura foucaultiana entre ambos extremos de la polémica.

Tanto para Foucault como para Habermas, Kant constituye el punto nodal para comprender la Modernidad. Como señalan Dreyfus y Rabinow,[13] «Foucault y Habermas concuerdan con Kant en que la razón crítica comienza con el rechazo del proyecto occidental de desarrollar una teoría que refleje verdades universales sustantivas sobre la naturaleza humana. Foucault y Habermas también concuerdan con Kant en que el problema de la acción moral y los vínculos sociales deben enfrentarse de nuevo cuando la religión y la metafísica reveladas han perdido su autoridad. Ambos aceptan que *madurez* consiste en la asunción del hombre de su responsabilidad de usar su racionalidad, y que la racionalidad crítica consiste en el firme examen de nuestras suposiciones más preciadas y alentadoras». Pero a partir de aquí, la interpretación de lo que cada autor entiende por Modernidad y Razón es abrumadamente diferente.

Para Habermas: «El proyecto de modernidad formulado en el siglo XVIII por los filósofos de la Ilustración, consistió en sus esfuerzos para desarrollar una ciencia objetiva, una moralidad

---

11. MCH, pp. 323-345.

12. «La arqueología de Foucault», en David Couzens Hoy (comp.), *Foucault*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1988.

13. «Habermas et Foucault, qu'est-ce que l'age d'home?», *Critique* (agosto-septiembre 1986) (trad. cast. en David Couzens Hoy [comp.], *Foucault*, p. 126).

y leyes universales y un arte autónomo acorde con su lógica interna».[14]

Para Foucault la *Aufklärung* inaugura también la modernidad y marca un «suceso singular [...] en el desarrollo y la instauración de formas de racionalidad y de técnica, en la autonomía y la autoridad del saber».[15] Pero lo que la caracteriza como fundamentalmente moderna es el hecho de interrogarse sobre su propia actualidad: «Todo esto, la filosofía como problematización de una actualidad, y como interrogación hecha por el filósofo de esta actualidad de la que forma parte y en relación a la que tiene que situarse, todo esto podría muy bien caracterizar a la filosofía en tanto que discurso de la modernidad y sobre la modernidad».[16]

Mientras que, para Habermas, el reto kantiano nos impele a continuar la tarea de la modernidad, substituyendo el fundamento metafísico por un análisis de las condiciones de validez de la verdad, en el marco de la comunidad ideal de habla, confluyendo en la acción comunicativa la razón crítica y los intereses sociales, Foucault prefiere hacer pivotar su reflexión kantiana sobre el concepto de la finitud y los límites, renunciando a cualquier horizonte universal o prescriptivo.

Ninguno de ambos filósofos está tomando el concepto de *Razón* de forma unitaria. En el fragmento citado Habermas relacionaba el nacimiento de la Modernidad con la separación de las tres dimensiones de la razón: instrumental-cognitiva, práctico-moral y práctico-estética. Precisamente es en el «fracaso para desarrollar e institucionalizar de manera equilibrada» estas tres dimensiones donde Habermas sitúa la condena a la «jaula de hierro» de Weber y a la «reificación» criticada por la Escuela de Frankfurt, que ambos achacaban al desarrollo de la *Zweckrationalität* ilustrada o racionalidad instrumental deliberada.[17]

---

14. Habermas, «La modernidad, un proyecto incompleto», en VV.AA., *La posmodernidad*, Barcelona, Kairós, 1985, p. 28.

15. Foucault, «What Is Enlightenment?» (trad. de Catherine Porter), en *The Foucault reader*, Nueva York, Pantheon Book, 1984 (edic. franc. abrev., «Was ist Aufklärung [Qu'est-ce que les Lumières?]: un cours inedit», *Magazine Littéraire*, 207 [mayo 1984]) (trad. cast. en *Saber y verdad*, *op. cit.*, p. 206).

16. *Ibíd.* (trad. cast., p. 199).

17. Véase al respecto el espléndido análisis de Thomas McCarty, «Reflexiones sobre la racionalización en la Teoría de la Acción Comunicativa», en *Habermas y la Modernidad*, Madrid, Cátedra/Teorema, 1988.

A partir de esta visión habermasiana surgen dos críticas cruzadas. Por un lado, Foucault va a denunciar la separación de Habermas de los dominios de la razón como diferentes y su utilización de ellos como transcendentales. Por su parte, Habermas insiste en identificar a Foucault con aquellos que ven de forma unitaria a la razón, en un rechazo místico que va desde la Escuela de Frankfurt a los postmodernos.

Foucault parte de la necesidad de distinguir *relations de pouvoir, rapports de communications* y *capacités objectives*, lo cual no implica que se trate de dominios separados, sino de tres tipos de relaciones imbricadas unas con otras.[18] Foucaultianamente no tiene sentido hablar de condiciones de validez de la verdad, generales y universalizables, sino de una «economía política de la verdad» que, rozando el relativismo y el historicismo escapa, a mi modo de ver, en su análisis de prácticas discursivas concretas, del peligro del nihilismo (ciertamente no existe «la Verdad», pero se analizan las condiciones materiales de posibilidad de lo que podríamos denominar en terminología wittgensteniana los diversos «juegos de lenguaje»). La voluntad de «consenso» habermasiana se manifiesta como ingenuamente plana frente a la «voluntad de saber», plagada de estrategias de dominio, su marco regulador y legitimante se hace añicos frente a la mirada microfísica del arqueólogo, del genealogista.

Pero en modo alguno quiere esto decir, como supone Habermas, que Foucault identifique razón con razón instrumental al estilo de la Escuela de Frankfurt —a pesar de ciertas cercanías— o que se lance en brazos del misticismo anarquizante de lo irracional, propia de lo que el denomina «jóvenes conservadores».[19] Esta apreciación habermasiana peca de simplista y homogeneizada, cuando no de francamente malintencionada. Con respecto a sus concomitancias con la Escuela de Frankfurt, Foucault había reconocido al diseñar su «ontología del presente», trabajar en la misma línea, abierta por Hegel y que pasaba también por Nietzsche y Weber,[20] no obstante, y a pesar de la profunda sintonía entre Adorno y Foucault que autores como

18. Foucault, «La généalogie de l'individu moderne», en H. Dreyfus y P. Rabinow, *Foucault. Un parcours philosophique, op. cit.*, p. 310.

19. Habermas, «La modernidad, un proyecto incompleto», en *op. cit.*, p. 35.

20. «¿Qué es la Ilustración?» (trad. cast., p. 207).

Axel Honneth[21] han postulado, Foucault señaló sus rasgos diferenciadores con respecto a la Escuela de Frankfurt, en el sentido de que él no trataba de analizar la racionalidad política moderna arrancando de la Ilustración, sino trabajar sobre los diversos procesos de racionalización y las diversas tecnologías de poder —locura, enfermedad, crimen, sexualidad— remontándose a épocas previas.[22]

Ciertamente la relectura de Nietzsche por parte de la filosofía de la diferencia, unida a otros factores: orientalismo, contracultura... dio lugar a un cierto «misticismo anarquizante de lo irracional», pero Foucault, lejos de dejarse llevar por esta moda, extrae de su acercamiento nietzscheano los materiales para perfilar su noción de «genealogía»,[23] a partir de aquí abandonará su momento más metafísico, aquel que presagiaba su separación «Mismo/Otro» en *Les mots et les choses* y que le abocaba a cierto idealismo lingüístico en su fase arqueológica. La visión genealógica, por contra, reordena sus investigaciones hacia el «régimen de materialidad» del discurso en toda su positividad constatable. A través de la comprobación de multiplicidad de prácticas discursivas religadas a diversas estrategias de poder, Foucault pretende escapar a la simplista dialéctica entre racionalismo/irracionalismo, al estéril «proceso a la razón».[24]

Así pues, esta problematización del término se abre tematizando los plurales vínculos entre racionalización y poder. No tratando el proceso de racionalización como un todo, sino analizándolo —como hemos señalado— en diversos dominios y experiencias: la locura, la muerte, la enfermedad, el crimen, la sexualidad... El término «racionalización» es en sí mismo peligroso, dado que parece connotar cierta unitariedad o ciertos

---

21. Axel Honneth, en «Foucault et Adorno: deux formes d'une critique de la modernité», *Critique*, 471-472 (agosto-septiembre 1986), establece las siguiente similitudes entre ambos autores: conciben el proceso de la civilización como la progresión de la racionalización técnica e instrumental, perciben el cuerpo como la verdadera víctima de este proceso, sitúan como momentos cronológicamente importantes la Ilustración y el siglo XIX, y acentúan el papel de las instituciones de control y dominación social.

22. Foucault, «Omnes et singulatim: vers une critique de la raison politique», *Le Débat*, 41 (septiembre-noviembre 1986), p. 6.

23. Véase «Nietzsche, la généalogie, l'histoire», en Michel Foucault *et al.*, *Hommage a Jean Hyppolite*, París, Presses Universitaires, 1971.

24. Foucault, «Omnes et singulatim», *Le Débat* (París), 41 (septiembre-noviembre 1986), p. 6.

principios generales de racionalidad, cuando lo esencial es el tipo de racionalidad a que nos acogemos. El nacimiento de esta «tecnología política», aun teniendo un hito fundamental en la Ilustración, no puede sencillamente datarse ahí, habremos de remontarnos más atrás si queremos descubrir las líneas que conforman nuestro presente.

Las notas apuntadas nos muestran que no es fácil la inclusión de Foucault en ninguno de los dos frentes de la polémica modernidad/postmodernidad. Los apresuramientos y los malentendidos proliferan, otorgándonos una imagen estereotipada y sesgada. Los defensores de la Modernidad tienen a su favor el que su catalogación como tales se efectúe a partir de su obra y sus testimonios al respecto, es el caso de Habermas, con lo cual el malentendido es menor; sin embargo, la etiqueta «postmodernistas» es adjudicada por la crítica —casi siempre con ánimo descalificador— a un conjunto heterogéneo de pensadores que rara vez la han asumido.

La consolidación del término «postmoderno» ofrecida por Lyotard[25] en respuesta a la prepotencia descalificadora de Habermas no puede sin más extenderse a otros pensadores. La descripción lyotardiana de la racionalidad como un *Grand Récit* abocado a su superación o fin es ajena a Foucault. Si para Lyotard la Modernidad está caracterizada por la Idea unitaria, el Proyecto, la Emancipación y los Grandes Relatos, Foucault nos ofrece una visión menos globalizadora, analizadora, como hemos visto, de las racionalidades regionales, y salvaguardando la noción emancipadora como reto, como ethos filosófico necesario en una «ontología del presente». Con respecto a la caracterización lyotardiana de la postmodernidad: fragmentariedad, *bricolage*, *kitsch*, pequeños relatos, micrologías... nos recuerda más al Foucault de la microfísica del poder. En cualquier caso, a pesar de ciertos paralelismos, el «tono» de Lyotard es más frívolo, más cercano a cierto neoliberalismo, mientras que en Foucault pervive una especie de resistencia anarquizante.[26]

Creo, con todo esto, haber perfilado algunos puntos que de-

---

25. *La condition postmoderne*, París, Minuit, y *Le postmoderne expliqué aux enfants*, París, Galilée, 1986.

26. Con respecto a la postura política de Foucault, véase, por ejemplo, Michael Walzer, «La política de Michel Foucault», en David Couzens Hoy (comp.), *Foucault, op. cit.*

muestran que el epíteto *postmoderno* es inadecuado en el caso de Foucault, y por otro lado hemos visto las diferencias con Habermas en su intelección de la Modernidad; concuerdo con Dreyfus y Rabinow en que ninguno de los frentes en contienda le son pertinentes, y, para abundar en ello, nada mejor que seguir profundizando la visión foucaultiana de *Aufklärung* y su relación con nuestra contemporaneidad.

Para Foucault, Kant es el fundador de las dos grandes tradiciones en las que se mueve la filosofía moderna: la «analítica de la verdad», que plantea las condiciones bajo las cuales es posible un conocimiento verdadero, y la tematización de nuestra actualidad, sobre el campo de experiencias posibles hoy, lo que podría llamarse «una ontología del presente».[27]

Lejos de la polémica y de la estéril tarea de catalogaciones superpuestas, la lectura foucaultiana de la Ilustración sintetiza de forma atractiva el lugar y la incidencia de su última reflexión. El espíritu ilustrado se entiende como la tarea lúcida y heroica de pensar el presente sin los agarraderos tradicionales; si en el caso kantiano éstos eran la metafísica y la religión, en la actualidad, la crisis de los fundamentos de la Teoría nos enfrenta a un reto semejante. Este reto, en el que asumimos nuestra madurez, requiere en nuestros días no sólo de heroísmo, sino de una buena dosis de ironía.[28] La ironía pretende distanciarnos de la seriedad tradicional, esa especie de veneración fundamentalista y académica —de la que la filosofía alemana siempre ha estado tan cerca—, pero también de la frivolidad de tanta negación y deconstruccionismos superficiales. Foucault dibuja aquí ese espacio que lo separa tanto de modernos como de postmodernos. Es esta actitud irónica la que nos permite abrir posibilidades de nuevos modos de acción, si no somos substancia, sujeto preexistente a las prácticas discursivas, ninguna naturaleza nos ata a nosotros mismos; si la racionalidad nunca ha sido una, y en la fantasmagoría de su horizonte normativo y universalizador hoy muestra su quiebra, ninguna quimera prescriptiva debe usurparnos. Como seres humanos producidos, asesinados, y a pesar de todo supervivientes, nos cabe el inalienable poder de seguir inventándonos a nosotros mismos.

---

27. «¿Qué es la Ilustración?» (trad., p. 207).
28. Véase Dreyfus y Rabinow, «Habermas et Foucault...», en *op. cit.*, p. 867.

Para este cometido Foucault evoca a Baudelaire, fundador de la modernidad estética, invirtiendo la gradación kierkegaardiana de la estética, la ética y la religión. Sólo en el ascetismo del *dandy* «que hace de su cuerpo, de su conducta, de sus sentimientos y de sus pasiones, de su existencia misma, una obra de arte», encuentra sugestivo modelo, porque «el hombre moderno —para Baudelaire— no es el hombre que parte hacia el descubrimiento de sí mismo, de sus secretos y de su verdad oculta, es el hombre que busca inventarse. Esta modernidad no consiste en «liberar al hombre de su ser propio», busca forzarlo a afrontar la tarea de producirse a sí mismo».[29]

Las líneas de una «estética de la existencia» quedan insinuadas, Foucault recurrirá al mundo grecolatino clásico para rellenar de matices éticos y gnoseológicos este talante de invención de sí, configurando un *ethos* filosófico, heroico, irónico, maduro, aquel con el que reiteradamente el individuo ha afrontado los tiempos de disolución de los grandes imperios, enfrentando las ruinas históricas y las incertidumbres del porvenir. Se trata no sólo de pensar la ausencia de los Grandes Relatos, sino de asumir el saber antiguo de su relativismo, y trocar por ello nuestra finitud en práctica de libertad, libertad frente a todas las limitaciones que esos Relatos nos imponían al crearnos y pensarnos a su imagen y semejanza. Esta es la base de una «ontología crítica de nosotros mismos» que no busca constituirse en teoría de recambio, campo normativo o moral unitaria, sino en elemento de análisis y estética de la transgresión: «La ontología crítica de nosotros mismos debe ser entendida no, ciertamente, como teoría, ni como doctrina, ni siquiera como un cuerpo de conocimientos perdurable que va acrecentándose; debe concebirse como una actitud, un ethos, una vía filosófica, en la que la crítica de lo que somos es al mismo tiempo análisis histórico de los límites que nos son impuestos, y experimentación de la posibilidad de transgredirlos».[30]

---

29. Foucault, «What is Enlightenment?».
30. *Ibíd.*, p. 50.

Una crítica de género

La crítica de género puede entenderse, en un sentido amplio, como una investigación, hecha desde un punto de vista crítico sobre los estereotipos de género, que busca revelar o estudiar un aspecto referido a la problemática de la mujer o de la relación entre los sexos en una época, corriente, texto o autor. Ello supone una reflexión metodológica previa, que adecue la teoría hermenéutica y de género de la que se parte a la disciplina concreta que pretendemos estudiar.[31]

En el terreno de la filosofía los enfoques pueden ser diversos:

Análisis retrospectivo-recreativo: reconstrucción de la situación, el estatus, las aportaciones femeninas en la época, con textos que no citan a la mujer o lo hacen tangencialmente.

Análisis temático: Entresacar lo que determinado autor afirma explícitamente de la mujer, situándolo en el *corpus* general de su obra.

Análisis de sesgos sexistas y androcéntricos: explícitos, implícitos o debidos a la interpretación heurística posterior.

Análisis extensivo: aplicar los hallazgos, metodología o criterios de un pensamiento o corriente al análisis del género, desarrollando diversos momentos: crítico (desechar los elementos androcéntricos), deconstructivo (analizar su génesis), reconstructivo (componer un nuevo modelo no sesgado) y prospectivo (utilizarlo para clarificar o responder diversas cuestiones pendientes).

Es este último modelo metodológico el que pienso desarrollar en el presente libro, no limitándome a la manifestación de los sesgos sexistas o androcéntricos presentes en la obra del autor comentado.

Un análisis retrospectivo-recreativo me parece siempre arriesgado, pues sus conclusiones no pasan, muchas veces, de ser especulativas, teniendo en cuenta la carencia de datos y el material del que se parte, e implica un profundo conocimiento

---

31. Para un mayor desarrollo de este punto metodológico remito a mi texto «Del olvido a la ficción. Hacia una genealogía de las mujeres», en Rosa M.ª Rodríguez Magda, *Mujeres en la historia del pensamiento*, Barcelona, Anthropos, 1996.

histórico que estoy lejos de poseer por no corresponder a mi campo. Por todo ello, en el seguimiento de los tomos de la historia de la sexualidad no voy a pretender hacer aportaciones novedosas sobre la situación real de las mujeres en la época victoriana, la Grecia clásica, o los primeros siglos de nuestra era; me limitaré a tomar como punto de partida las afirmaciones foucaultianas, puntualizándolas o ampliándolas con diversos estudios específicos y contrastándolas con el material ya disponible.

El análisis temático, necesario en su denuncia de la tradicional misoginia filosófica, tiene el peligro de caer en lo anecdótico, y derivar hacia una mera postura de censura moral, por más que no debemos infravalorar su efecto detonante, también para nosotras, como para Platón, el *asombro* ha sido el comienzo, en un sano cabreo, de nuestro pensar feminista. Lo utilizaré principalmente de forma propedéutica para entresacar las obras y las problemáticas en las cuales o a partir de las cuales Foucault habla de la mujer, perfilando las características de su visión.

En el análisis de sesgos sexistas y androcéntricos me parece mucho más interesante la revisión detallada de las ambigüedades, manipulaciones, lapsus... que el entrar en una subsiguiente descalificación teórica, política o moral, utilizando una mera hermenéutica de la sospecha de combate. Ahora bien, no debemos perder el rastro de todos esos sesgos androcéntricos y sexistas ocultos en la consolidación, divulgación y transmisión de las Teorías analizadas.

En líneas generales y resumiendo, pienso, aún incidiendo primordialmente sobre el análisis extensivo, clarificar los siguientes puntos:

1. Qué dice Foucault sobre la mujer.
2. Qué rasgos androcéntricos sesgan sus afirmaciones.
3. Cómo se han leído los textos foucaultianos desde el feminismo.
4. Cómo pueden aplicarse sus logros a la investigación del género, principalmente en la revocación del esencialismo y en la tematización de conceptos como: cuerpo/carne, placer/deseo, identidad de género, sujeto, verdad, genealogía, insurrección de los saberes sometidos, etc.

Desde una perspectiva de género, la filosofía foucaultiana puede aportar elementos para la reflexión en diversas áreas, pretendo evaluar las siguientes:

— ¿Es utilizable su visión «arqueológica» y sus conceptos anejos para una historia de las mujeres?

— ¿Es compartible su crítica al humanismo?, ¿qué consecuencias, horizontes, y cuestiones pendientes deja abiertos la «muerte del hombre» para la teoría feminista?

— ¿Qué quiere el pensamiento feminista de una teoría del poder y de la resistencia? ¿Satisface la analítica del poder foucaultiana y su conceptualización del feminismo como «lucha transversal» la necesidad de éste último de constituirse como lucha antipatriarcal? El análisis de la microfísica del poder y la sociedad disciplinaria ¿nos aportan suficientes elementos para una teoría crítica feminista?

— ¿Qué quiere el pensamiento feminista de una teoría del discurso? Las relaciones poder/saber ¿nos ofrecen mecanismos para desmontar los mecanismos de legitimación de los discursos patriarcales? ¿Es posible la construcción de una «genealogía de las figuras de la heteronomía»?, ¿y de una teoría de la subjetivación y de la identidad de género? ¿A partir de las nociones de «genealogía» y «subjetivación» foucaultianas puede realizarse: 1) una de-construcción de la subjetividad de género constituida, analizando sus efectos de individuación e interiorización de la heterodesignación; 2) una reconstrucción de una subjetividad política colectiva de género en función de la denuncia del androcentrismo, y 3) una prospectiva de la posibilidad y sentido de una recuperación de la subjetividad de género constituida?

Responder a estos interrogantes es la tarea que anima los capítulos siguientes.

Lecturas feministas de Foucault

Es en el marco de una ética de la transgresión y de la invención de nosotros mismos donde el pensamiento de Foucault puede conectar con las aspiraciones del feminismo, en la expe-

rimentación de nuevos modos de acción, donde las transformaciones específicas de los últimos veinte años han trastocado ciertas inercias: relaciones con la autoridad, relaciones entre los sexos, percepción de lo patológico...

Inventar la propia historia, el cuerpo, el deseo, la identidad es la tarea prospectiva de toda teoría feminista, al menos de aquella que no se agota en el esencialismo y la diferencia y para la que el redescubrimiento y la reivindicación reúnen esquemas más operativos. Estas tendencias de la diferencia encontrarían menos elementos utilizables en el pensamiento foucaultiano, pero aún así podrían reseñar aportaciones específicas, por ejemplo en la deconstrucción y el relativismo del Saber androcéntrico occidental y el análisis de sus diversas estrategias de poder.

Reconstruir, inventar, ¿abandonar? la propia identidad es un proyecto serio, y precisamente para las mujeres en el mismo sentido que reclamaba Foucault —y que hemos visto más atrás. Recordaba Amelia Valcárcel la distinción de Aranguren entre seriedad y formalidad: «Lo serio tiene poco que ver con la adustez de la que lo formal se rodea. Lo serio está emparentado con lo legítimo y lo legítimo no siempre coincide con lo dotado de poder. Por ello el poder, que muchas veces no es serio, se rodea de una apariencia teatral y exagerada de seriedad, y lo hace porque, precisamente, careciendo de verdadera seriedad, debe fingirla, debe ampararse en su representación. La formalidad es el rito redicho que sirve para hacer uso y gala de un poder cuya seriedad real está por demostrar».[32]

La seriedad, pues, no sólo constituye el necesario espacio entre cierta formalidad neomoderna y una postmoderna frivolidad, sino, para nosotras, el legítimo reconocimiento de la mujer que conquista y ejerce su individualidad, con la ironía frente a un saber y un pasado que la ignoró y la heroicidad frente a un futuro que hay que construir en el pacto y la equipotencia, una forma plena de abandonar definitivamente «la minoría de edad» e ingresar en la «madurez».

De forma preliminar quisiera destacar los ámbitos donde Foucault y el feminismo podrían converger, aun cuando el primero no haya sido, las mas de las veces, consciente de esta

---

32. Amelia Valcárcel, *Sexo y filosofía*, Barcelona, Anthropos, 1990, p. 122.

confluencia o las teóricas feministas no siempre hayan juzgado conveniente su utilización —cosas ambas que iremos analizando a lo largo de estas páginas.

Quizás el texto que más sistemáticamente se plantea esta investigación sea el editado por Irene Diamond y Lee Quinby, cuya introducción paso a comentar.[33]

Para las autoras existen cuatro grandes zonas de confluencia. Ambos, el feminismo y Foucault, identifican el cuerpo como centro de ejercicio del poder, lugar donde se consigue la docilidad y la subjetividad se constituye. Ambos se ocupan de las operaciones del poder íntimas y locales, más que apuntar exclusivamente al ejercicio global del poder del Estado, en el que a menudo se ocultan y minimizan estas estrategias microfísicas. Ambos resaltan la importancia del discurso a la hora de enfatizar discursos hegemónicos y excluir de su verdad las voces marginales. Y ambos critican el modo en que el humanismo occidental ha privilegiado la experiencia de una élite masculina occidental en su proclamación de enunciados universales en torno a la verdad, la libertad y la naturaleza humana (p. X).

Si una de las contribuciones más importante de Foucault es su tematización de la relación poder/conocimiento y su intento de resaltar la «economía política de la verdad», ello nos posibilita un amplio campo de «sospecha» frente al legado epistemológico occidental. Talante de sospecha que comparte con las aportaciones más importantes de la filosofía del siglo XIX y XX: Nietzsche, Marx, Freud... pero que en su caso, nos hace descender a la génesis de las ciencias humanas y médicas y a la gestación de la moderna conciencia de cuerpo y sexo. No hay que pasar por alto, como señalan las autoras (p. XI), que significativamente, la formación del feminismo en el siglo XIX coincidió con los tratamientos médicos y científicos de la histeria femenina, la esterilidad y la capacidad para la reproducción. Los escritos de Margaret Fuller, Elizabeth Cady Stanton, y Charlotte Perkins Gilman desafiaron a los expertos científicos y médicos en estas áreas. Pero, indudablemente, no desde intuiciones o certezas no contaminadas por el poder, sino, muchas veces desde los mismos enunciados que ese mismo poder/saber había hecho circular, reivindicando pareja terminología a la que había servido para su

33. *Feminism & Foucault*, Boston, Northeastern University Press, 1988.

descalificación (parece necesario, para propiciar una ruptura epistemológica, comenzar por un proceso de re-significación). Estamos asistiendo, pues, a un tipo de poder que abandona las cuestiones de la soberanía y legitimidad del Estado —tema predominante del iusnaturalismo y el contractualismo hasta el siglo anterior— para descender a las implicaciones de identidad de género que conllevaron la gestión burocrática del «biopoder» en «las regulaciones de población» y las «disciplinas del cuerpo».

Esta especie de contaminación conceptual posee una doble estrategia: por un lado hace que las nociones y discursos que sirven para generar una identidad divergente con el modelo normalizador surjan de ese mismo espacio gnoseológico, necesariamente sesgadas, pues de otro modo, si fueran absolutamente diferentes, no serían siquiera susceptibles de ser oídas por el régimen de verdad hegemónico. Pero por otro lado, a la vez, ese resquicio divergente, que augura una primera toma de conciencia distinta, es posteriormente asumido por un subsiguiente modelo normalizador. Así, muchos de los dogmas del feminismo decimonónico han sido apropiados por las operaciones del poder disciplinario.

Especial importancia tiene el análisis de la génesis íntima del poder y su indisoluble coetaneidad con la gestación del sujeto. En el tomo primero de la *Historia de la sexualidad*, Foucault desarrolla la tesis de la importancia del imperativo cristiano de la confesión, la renuncia a sí mismo y el pecado, como origen de la indagación en la sexualidad y sus secretos para encontrar nuestra verdad. Sus hallazgos, tanto desde la religión como desde el psicoanálisis, han comportado la construcción normalizadora de esa moral unitaria que los volúmenes 2 y 3 nos ayudan a relativizar en su análisis grecolatino de estilos de vida no universales, y cuya legítima dispersión abre el camino también a las innovaciones y críticas feministas. No obstante, la teoría feminista debe replantearse hasta qué punto utiliza nociones de sujeto inherentes a este modelo normalizador, y cómo una reivindicación simplista del «tomar la palabra» —estoy pensando en los «grupos de concienciación»— puede reproducir el esquema de la confesión que intenta desvelar la íntima verdad esencial de una naturaleza oprimida, echando a perder el poder revolucionario de un «decirse entre iguales», ejercicio de una razón testimonial y dialógica feminista sin la apelación al experto o al intérprete.

Ideas como las de masculinidad o feminidad innatas, tan en boga durante la segunda mitad del XIX, y hoy de nuevo reformuladas en la sociobiología, nos abocan a esta ya larga indagación de nuestra íntima verdad en la tematización del mí mismo, de la que Foucault ha efectuado diversas instantáneas: la *exomologesis y exagoreusis* en el cristianismo primitivo, la voluntad de saber en la sociedad victoriana o el momento histórico de la consolidación del esencialismo burocrático, científico y legal en la dramática elección de identidad sexual de la hermafrodita Herculine Barbin.

Sin embargo, no es fácil escapar de la trampa del esencialismo. Investigadoras feministas han reivindicado a menudo esta especificidad, teñida de superioridad moral, feminismo de la diferencia o mito de la androginia. Incluso aquellos análisis que se apoyan en el marxismo no dejan de esencializar, por medio de la categoría del trabajo, la separación naturaleza/cultura, masculino/femenino. Ni tampoco las apuestas lacanianas se hallan libres de él.

Para Diamond y Quinby la noción de «genealogía», por su carácter positivista y múltiple, constituye una buena alternativa a la historia global al uso, así como el soporte epistemológico a la ética foucaultiana de la resistencia frente a la moral unitaria.

A modo de conclusión sobre las aportaciones de nuestro autor escriben: «La propia labor de Foucault explicando cómo el poder disciplinario moldea a través de mecanismos de atracción, regulación, vigilancia y clasificación es inestimable para demostrar cómo unas prácticas específicas históricas y culturales constituyen distintas formas de uno mismo» (p. XIV).

No obstante, también consideran que los análisis feministas podrían ayudar a los foucaultianos a completar su visión. A no olvidar ese poder masculino que se ha ejercido en la subyugación de las mujeres, y especialmente de sus cuerpos. Tal vez Foucault, apuntan, al establecer el paso entre un simbolismo de la sangre y una analítica de la sexualidad ha ido excesivamente rápido como para explicar la génesis de este bio-poder. El «derecho de muerte» está históricamente unido a la gestación y el desarrollo del patriarcado, al varón como individuo y como grupo. La investigación feminista ha documentado la «medicalization» del cuerpo de las mujeres; el abuso físico de las mujeres, desde la quema de brujas hasta la violación y la mutilación del

cuerpo femenino en función de la belleza, son sólo algunas de las formas en las que las feministas han identificado el cuerpo de las mujeres como la plasmación del poder masculino. La ausencia de todos estos hechos evidencian lagunas en las genealogías foucaultianas que pretenden detallar las operaciones del poder disciplinario sobre los cuerpos, y que dejan fuera temas como: el embarazo, el aborto, el control de natalidad, la anorexia, la bulimia, la cirugía cosmética, o el tratamiento de cáncer de pecho y útero.

La suma de las visiones feministas y foucaultianas ampliaría la discusión sobre la desigual valoración binaria y gnoseológica: varón/mujer, mente/cuerpo, espíritu/materia... y extenderían la crítica del humanismo occidental a su vertiente androcéntrica. Pues uno de los campos más interesantes consiste en evaluar los mecanismos de autoridad y autorización en la propagación de discursos, y la implícita opción de género del lenguaje (p. XV).

Hasta aquí la introducción de Diamond y Quinby, que he preferido comentar con cierto detenimiento, pues ofrece un panorama de lo que han sido los puntos de encuentro entre Foucault y el feminismo, y una sugerencia de los temas que en su interconexión podrían dar lugar a fructíferas investigaciones.

Para ello se requiere un profundo conocimiento en ambos campos. Desgraciadamente, los estudiosos de Foucault apenas han tenido en cuenta la vertiente feminista, ni la tematización de género siquiera en el tratamiento de su *Historia de la sexualidad*, por lo que únicamente podemos entresacar en sus lecturas alguna cita superficial utilizable. Por otro lado, en el marco del feminismo americano, las referencias suelen hallarse inmersas en la valoración global del postestructuralismo o del postmodernismo, error éste de catalogación del que ya me he ocupado ampliamente en el punto anterior y que distorsiona la apropiación de sus contenidos.

En este marco postmodernista lo tratan por ejemplo Susan Hekman, Naomi Schor o Nancy Harstock, y, a partir de su polémica con Habermas, Nancy Fraser, Sheyla Benhabib. Interesante es rastrear su influencia en Gayle Rubin o Rosi Braidotti, y el desarrollo personal de Judit Butler. Autoras todas ellas de las que nos iremos ocupando, amen de los análisis específicos de Linda Nicholson, Linda Alcoff, Mary Lydon, Biddy Martin, Jana Sawicki, Lois McNay o Frances Bartkowski... entre otras.

CAPÍTULO PRIMERO

ARQUEOLOGÍA, GENEALOGÍA

1. **El método arqueológico como forma histórica alternativa en las investigaciones sobre la mujer**[1]

1.1. *La arqueología del saber*

En *La arqueología del saber* Foucault parte de la idea de que los conceptos son elementos dinámicos que van elaborándose en diversos campos de constitución y validez, y a través de sucesivas reglas de uso.[2] Una Historia de las mujeres compartiría, en cuanto a su objeto, ese mismo estatuto en formación; no podemos suponer un sujeto preexistente: la mujer, y a partir de ahí pasar a describir su evolución, sus circunstancias, su globalidad. Deberemos ser nominalistas, empiristas y prudentes. Las mujeres, multiplicidad de individuos, compartimos una biología, una ausencia genealógica, un olvido epistemológico, un desenfoque de autorrepresentación y las diversas marginaciones y

---

1. Una versión de este apartado apareció formando parte del capítulo «Del olvido a la ficción. Hacia una genealogía de las mujeres», en *Mujeres en la historia del pensamiento*, Barcelona, Anthropos, 1996; he decidido seguir incluyéndolo aquí para no romper la visión global del pensamiento foucaultiano que quedaría incompleto sin la temática arqueológica.

2. M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, París, Gallimard, 1969, p. 11 (trad. cast., pp. 5-6).

argucias del sujeto secundario. Somos algo más que un nombre, pero bastante menos que una esencia.

Una arqueología de la mujer, en sentido foucaultiano, habrá pues de rastrear los diversos campos de constitución del concepto, en las reglas de uso, en las prácticas discursivas, en la documentación múltiple que va de la legislación a los tratados domésticos o las descripciones médicas.

Porque un objeto surge, se configura, se hace visible, diseña su concepto y su espacio teórico cuando comienza a ser problemático. «Problematización no quiere decir representación de un objeto preexistente, ni tampoco creación por medio del discurso de un objeto que no existe. Es el conjunto de las prácticas discursivas o no discursivas lo que hace entrar a algo en el juego de lo verdadero y de lo falso y lo constituye como objeto de pensamiento (ya sea bajo la forma de reflexión moral, del conocimiento científico, de análisis político, etc.).»[3]

Así, por ejemplo, una arqueología de la mujer debería contemplar algunos núcleos cruciales en la forja de su concepto: los códigos jurídicos más antiguos: el de Hammurabi, la ley bíblica..., los diálogos platónicos sobre el eros, los tratados económicos desde Jenófanes, Aristóteles, hasta el estoicismo romano; la ginecología filosófica de Soranus, el cuerpo hipocraticum; los tratados pedagógico morales de la Patrística; la producción literaria del amor cortés; el surgimiento de la psicología clínica, del higienismo, del control de poblaciones, etc., por sólo citar algunos momentos históricamente importantes en la génesis de la noción. Una tarea vasta, apenas así insinuada, que requiere el compendio de infinidad de fuentes no ortodoxas y la paciencia del archivero, hasta unir la intuición del reencuentro con la certeza del engaño, en ese intento por describir la identidad femenina, por —parafraseando a Foucault— «tratar de definir ese espacio blanco desde el que hablo, y que toma forma lentamente en un discurso que siento tan precario, tan incierto aún».

La invisibilidad y los mecanismos de poder que obran sobre las mujeres forman parte de las estrategias más sutiles y dolorosas, por cuanto no son sólo superestructurales sino que se en-

---

3. M. Foucault, «Le souci de la vérité», opiniones recogidas por François Ewald, *Magazine Littéraire*, 207 (mayo 1984), p. 18 (trad. cast. en *Saber y verdad*, Madrid, La Piqueta, 1985, p. 232).

tretejen de forma indisoluble en las mismas relaciones de amor y deseo, y en la raíz íntima de la subjetivación.

Se nos arrebatan las armas conceptuales y de reconocimiento: la palabra, la tradición, la genealogía, la imagen, la legitimidad, el derecho... Por ello es tan importante el que aparezcan, modelos, historia, figuras, evidencias discursivas, que sirvan de base para crear lugares de visibilidad y reconocimiento. No tanto modelos a seguir, como pruebas, usos, ejemplos, complicidades, que evidencien que la tarea de construir el propio rostro no es una empresa siempre inexistente y recomenzada en solitario por cada mujer, frente a la indiferencia o la franca animadversión de toda una historia que nos anula.

Foucault con sus investigaciones arqueológicas abre un camino rastreable pues, frente a una Historia Global, que para las mujeres ha resultado ajena e inhóspita, propone el uso de «redistribuciones recurrentes que hacen aparecer varios pasados, varias formas de encadenamiento, varias jerarquías de importancias, varias redes de determinación, varias teleologías, para una sola y misma ciencia».[4]

De forma preliminar, una historia de las mujeres desde una perspectiva de género podría asumir los mismos puntos de crítica que Foucault establece frente a la Historia Global: multiplicación de las rupturas, rechazo del modelo general de una conciencia que adquiere, progresa y recuerda. Frente a esa acentuación de un eje único de significación, ya sea el Espíritu o la infraestructura económica, que caracteriza a la historia global, Foucault propone una «historia general» que despliegue el espacio de una dispersión, lo cual supone una serie de problemas metodológicos: constitución de corpus coherentes y homogéneos de documentos, establecimiento de un principio de elección, definición del nivel de análisis, del método, de las relaciones que caracterizan el conjunto, etc.[5]

En cualquier caso, sea cual fuere la metodología posteriormente seguida, las propuestas de historia de las mujeres y Foucault comparten un mismo primer momento crítico y de sospecha con respecto a la historia tradicional; nuestro cometido no

---

4. M. Foucault, AS, p. 11 (trad. cast., *La arqueología del saber*, Siglo XXI, 2.ª ed., México, 1972, p. 6).

5. *Ibíd.*, p. 32 (trad. cast., p. 35).

es tanto importar el método arqueológico para la retrospectiva del género cuanto ver qué elementos de él pueden ser utilizables para dichas investigaciones. A este fin, pueden resultar interesantes las reflexiones foucaultianas para liberarse de toda una gama de nociones que envuelven el tema de la «continuidad» —que paso a comentar—, dado que, también para las mujeres, es el eje que legitima nuestra exclusión.

Así, habría que replantearse nociones como: tradición, influencias, desarrollo, evolución, mentalidad, espíritu...). Y ello porque, amén de la apuesta foucaultiana, en el caso concreto que nos ocupa, al ocultar los acontecimientos y su materialidad, hacen desaparecer la presencia real y física de las mujeres a lo largo de la historia, su papel central y activo en la creación de la sociedad; ofreciéndonos en su lugar una interpretación teórica ya sesgada androcéntricamente, donde se margina y difumina su protagonismo.

En el extremo opuesto habría que poner también entre paréntesis los «cortes o agrupamientos» habituales del material de documentación. Las nociones de géneros literarios, como libro u obra, pueden servir difícilmente para documentar una producción, la femenina, raramente institucionalizada, hecha al margen de la academia, no reconocida científicamente, ajena muchas veces a la tradición escrita, necesariamente interdisciplinar y perecedera.

Acaso una de las propuestas más radicales de revisión de los «cortes» tradicionales sea la defendida por Bonni S. Anderson y Judiht P. Zinsser en su *Historia de las mujeres*: «La tesis central de este libro consiste en que el sexo ha sido el factor más importante que ha configurado la vida de las mujeres europeas. A diferencia de los hombres, que han sido divididos por clases, naciones o épocas históricas, las mujeres tradicionalmente han sido consideradas ante todo mujeres, como una categoría de seres distinta».[6] (Este intento de cuestionar los esquemas de periodización admitidos ha sido también propuesto, por ejemplo, por Joan Kelly.)[7]

---

6. *A History of their own. Women in Europe from Prehistory to the Present*, vol. I, Nueva York, Harper and Row, 1988 (trad. cast. de Teresa Camprodón, *Historia de las mujeres: una historia propia*, vol. I, Barcelona, Crítica, 1991, p. 13).

7. Véase *Women, History and Theory: The Essays of Joan Kelly*, Chicago, University of Chicago Press, 1984, y en concreto sus ensayos «The social Relations of the Sexes: Methodological Implications of Women's History» y «The Doubled Vision of Feminist Theory».

La vida de las mujeres y sus aportaciones se hacen invisibles para la historia al uso. La doble carga del cuidado de los hijos y el trabajo dentro y fuera del hogar no queda registrado en las gestas y los acontecimientos relevantes. Para evitar esto las autoras proponen la utilización de los conceptos de «lugar» y «función». Observando el lugar de las mujeres en el contexto geográfico e institucional, se centran en las funciones desempeñadas por éstas dentro de la sociedad. Así, aparecen categorías de organización totalmente diferentes, grupos que mantienen sus semejanzas globales a través del paso y la modificación de los siglos: las mujeres campesinas, las mujeres dentro de las iglesias cristianas, las mujeres en los salones y las tertulias, las mujeres de las ciudades... A partir de la Edad Moderna, éstas y otras categorías a veces coincidieron con la clase: las experiencias de las mujeres de clase alta y media, frente a las mujeres de la clase obrera; un mismo acontecimiento histórico: por ejemplo, la industrialización afecta de muy diversa manera según el grupo de lugar y función desde el que nos situemos. Por otro lado, los criterios de periodización varían si lo que enjuiciamos son los hechos que afectaron a la vida de las mujeres: control de la fertilidad, acceso a la educación e instrucción profesional, etc. Los momentos supuestamente acrecentadores de la cultura, la razón o la libertad: Renacimiento, Ilustración, Declaración de los Derechos Universales del Ciudadano... no inciden de la misma manera, sino muchas veces de forma contraria en la vida de las mujeres.

No se trata de subscribir sin más esta peculiar metodología, que acaso arrastra el peso de cierto funcionalismo esencializador, sino de abrir puertas de sospecha a las nociones continuistas de la historia tradicional, en este sentido, aunque con intereses diversos, puestos en tela de juicio tanto por Foucault como por los feminismos.

En este contexto de rechazo a nociones globales, Foucault se hace eco de la crítica estructuralista, en boga en ese momento, a la idea de «libro» y «obra» como unidades coherentes que darían soporte a la investigación —recuérdese por ejemplo la Gramatología derrideana o la propuesta rizomática de Deleuze y Guattari.[8]

---

8. J. Derrida, *De la Grammatologie*, París, Eds. de Minuit, 1967, y G. Deleuze y F. Guattari, *Rhizome* («Introduction»), París, Ed. de Minuit, 1976.

La aceptación de dicha problematización puede implicar dos corolarios interesantes para la historia del género. En su sentido literal estricto abre la posibilidad de búsqueda de nuevas «unidades discursivas»: series, fragmentos, archivos, trazos... que recojan más adecuadamente la presencia femenina, tan ajena en la historia a la catalogación y transmisión academicista. En un sentido amplio, el rechazo a la idea de libro, more Derrida, implica el abandono de la idea de una totalidad preexistente de significado, Sistema cerrado y velado, parusía metafórica de toda la tradición del Logocentrismo occidental. Este aspecto es el que también explícita más adelante Foucault cuando nos advierte de una última precaución arqueológica: la huida del origen secreto del significado, de la búsqueda del *Grund* que aletea bajo los humanismos y la metafísica de la presencia, y que supone que «todo discurso manifiesto reposaría secretamente sobre un "ya dicho", y ese "ya dicho" no sería simplemente una frase ya pronunciada, un texto ya escrito, sino un "jamás dicho", un discurso sin cuerpo, una voz tan silenciosa como un soplo, una escritura que no es más que el hueco de sus propios trazos».[9]

Abandono, pues, de ese venero de Sentido, Naturaleza o Verdad, que pacientemente habríamos de ir desvelando en un ejercicio heurístico que convierte al mundo en Libro abierto de crípticos lenguajes, anamnesis siempre recomenzada, contrafabulación que usurpa e interpreta la voz lejana de un Dios omnisciente, privilegio de un Logos oculto entre los pliegues de la realidad. Frente a ello Foucault afirma que «es preciso renunciar a todos esos temas cuya función es garantizar la infinita continuidad del discurso y su secreta presencia en el juego de una ausencia siempre renovada. Estar dispuesto a acoger cada momento del discurso en su irrupción de acontecimiento; en esa coyuntura en que aparece y en esa dispersión temporal que le permita ser repetido, sabido, olvidado, transformado, borrado hasta en su menor rastro, sepultado, muy lejos de toda mirada, en el polvo de los libros».[10]

Y es este segundo aspecto de rechazo, en la que el Libro metaforiza al Logos y al Sistema como una de las bases de la

---

9. M. Foucault, AS, p. 36 (trad. cast., p. 40).
10. *Ibíd.*

tradición metafísica occidental, el que puede ser, y de hecho ha sido, punto de convergencia con cierto pensamiento feminista.

En el caso de Foucault le sirve como crítica de la más reciente y anterior filosofía francesa: existencialismo, fenomenología, humanismo, para, de mano de autores como Bachelard, Canguilhem y Althusser, ir adentrándose en el seguimiento de las rupturas epistemológicas y las prácticas discursivas, donde, a través de la materialidad de los discursos, irá cada vez más descubriendo las estrategias de poder. Este es el camino que iremos siguiendo a través de los diversos capítulos del presente texto, en una ruta de sugerencias, encuentros y desencuentros.

No obstante, la lectura de este rechazo de la metafísica que más fortuna ha hecho en derivaciones feministas no es la propiciada por nuestro autor sino la derrideana. Derrida califica como logocéntrica a la Tradición occidental, por la supremacía que en ella ostenta el *Logos*, la Voz, la Palabra como presencia metafísica. Ya desde sus primeras obras (*Glas* y, en especial, posteriormente en «Le facteur de la vérité», en *La Carte Postale*)[11] sitúa en ese mismo centro el poder, y el Falo como su representante simbólico, dando lugar a la idea de «Falogocentrismo», término de referencias lacanianas. Así, la mujer quedaría implicada en la tarea de la deconstrucción de la voluntad de verdad de la metafísica logocéntrica de la presencia, en franco rechazo al esencialismo.[12] En *Choreographies*,[13] Derrida, identificando Logocentrismo con Falogocentrismo, reserva para el feminismo la tarea de la deconstrucción de la diferencia binaria masculino/femenino, en un intento por liberar la multiplicidad de voces sexuales. Su apuesta liberadora por la escritura ha sido recogida también como supuesto teórico para la reivindicación de una escritura femenina, en esta opción podemos citar como representante más significativa a Hélène Cixous.

No hay que olvidar, sin embargo, que *La arqueología del saber* es fundamentalmente una revisión estructural y epistemológica. Y en ese sentido, en cuanto que trata de impugnar las categorías unitarias de las disciplinas: objeto bien delimitado, tipos definidos de enunciados y nociones, permanencia temáti-

---

11. París, Flammarion, 1980.
12. Véase J. Derrida, *Eperons-les styles de Nietzsche*, París, Flammarion, 1978.
13. Con Christie McDonald en *Diacritics*.

ca, puede incidir en liberar a las mujeres, como objetos de estudio de su visión parcelada, fragmentaria o esencialista en las diversas ciencias... pero lo que no puede aportar, dado su carácter textual, es una metodología que por sí misma capte, investigue y elabore los datos de una historia de las mujeres. La arqueología es la justificación metodológica de *La historia de la locura* y *El nacimiento de la clínica*, y es en este contexto donde adquiere su sentido. Será más tarde cuando Foucault se decante hacia la dinámica del poder y amplíe su punto de vista, justo cuando a sus incursiones irá dejando de llamarlas arqueológicas para empezar a denominarlas: «genealogía».

Centrarse exclusivamente en los «acontecimientos discursivos» o en la revisión de las formaciones discursivas puede excluir de nuevo a las mujeres como protagonistas de la historia, dado que vuelve a menospreciar los acontecimientos no discursivos, que son los más habituales entre aquellos colectivos privados de «discurso».

No obstante, «la mujer» es el centro de formaciones discursivas engañosamente unitarias, ideológicamente sesgadas, heterogéneas y abruptas, que, como cualquier objeto, conviene mostrar arqueológicamente, para desmenuzarlo en su multiplicidad. Y es aquí cuando las observaciones foucaultianas vuelven a ser pertinentes para nuestro cometido.

Una formación discursiva se define si puede mostrar cómo cualquier objeto del discurso gesta su lugar y ley de aparición.[14] Así, habrá que determinar las condiciones para que surja un objeto de discurso. Las cosas son decibles y visibles sólo en determinado momento y por la confluencia de una serie de circunstancias, no hay objetos preexistentes que esperen a ser descubiertos por el discurso. Estas relaciones entre instituciones, procesos económicos y sociales, formas de comportamiento, sistemas de normas, tipos de clasificación, modos de caracterización... rigen, no la constitución interna del objeto, sino lo que permite su aparición. Será preciso por tanto localizar «las superficies primeras de emergencia»: familia, trabajo, grupo social, arte, legislación...; las «instancias de delimitación»: medicina, justicia penal, autoridad religiosa...; y las «rejillas de especificación»: cuerpo, sexualidad, constitución psicológica...

---

14. Véase AS, cap. III.

Pero toda producción de discursos sobre un objeto implica una red precisa de legitimación, de «autorización» que introduce dichas aseveraciones en la verdad científica. Por ello habrá que preguntarse en primer lugar: *¿quién habla?*, ¿quién tiene derecho a utilizar este lenguaje: el padre de familia, el legislador, el médico...? ¿Por qué medios se reconoce su prestigio, su presunción de verdad, su competencia, y por qué criterios y mecanismos se excluyen todas las demás voces no autorizadas?

Será necesario describir también los *ámbitos institucionales* donde se fragua, se transmite y se legitima dicho discurso: el hospital, la biblioteca, la Universidad, el confesionario o la dirección espiritual. Y finalmente deberemos evaluar las *posiciones del sujeto*: observador descriptivo, mediado, oyente, interrogante según patrones explícitos, conductor vigilante...

Las formaciones discursivas agrupan obras dispersas, libros, textos heterogéneos, espacios de comunicación más amplios que la estricta disciplina con un número restringido de interlocutores, se constituyen en la zona de positividad de lo efectivamente dicho, condicionado por el horizonte formal e histórico de lo posible en ese momento y para ese objeto. Lo que Michel Foucault denomina un *a priori histórico*, que «sería no condición de validez para los juicios, sino condición de realidad para los enunciados... este *a priori* debe dar cuenta de los enunciados en su dispersión, en todas las grietas abiertas por su no coherencia, en su encabalgamiento y su reemplazamiento recíproco, en su simultaneidad que no es unificable y en su sucesión que no es deductible; en suma, ha de dar cuenta del hecho de que el discurso no tiene únicamente un sentido o una verdad, sino una historia, y una historia específica que no lo lleva a depender de las leyes de un devenir ajeno».[15]

Estas consideraciones podrían ayudarnos a dinamitar la noción metafísica y falsamente unitaria de «la mujer» como esencia, concepto o naturaleza eterna en torno a la cual agrupar una multiplicidad dispersa de discursos o actuaciones, respetar la heterogeneidad, superposición e incoherencias documentales en la positividad de su devenir histórico. Todo ello nos obliga a reconsiderar la tarea de perfilar zonas epistemológicas y positivas que agrupen la documentación referida a las mujeres, sin

15. M. Foucault, AS, pp. 167-168 (trad. cast., p. 216).

caer en el esencialismo, pero más allá de una inconexa y arbitraria separación en disciplinas o de la supeditación a un saber marcado según el género (*gendered*), a «las leyes de un devenir —para nosotras— ajeno».

La arqueología «es más bien un estudio que se esfuerza por reencontrar aquello a partir de lo cual han sido posibles conocimientos y teorías; según qué espacio de orden se ha constituido el saber; sobre el fondo de qué a priori histórico y en qué elemento de positividad han podido aparecer las ideas, constituirse las ciencias, reflexionarse las experiencias en las filosofías, formarse las racionalidades para anularse y desvanecerse quizá pronto».[16]

Construir una arqueología del concepto «mujer», implica pues una tarea metodológica, que delimite los «espacios de orden», las variaciones de las diversas series de significados, las ecuaciones lógicas ocultas, los criterios de evidencia y exclusión, los lapsus semánticos y lingüísticos; que descubra los «*a priori* históricos» que conformaron aquello que podía o no pensarse en cada momento, decirse, prohibirse, normalizarse o apenas intuirse en lo que iba cofigurando la pretendida naturaleza femenina; que centre efectivamente los «elementos de positividad», los cauces institucionales de transmisión de los discursos, su materialidad espacial y corporal, su reglamentado ejercicio de dominación.

Si aún están por verse las aportaciones de un tal modelo a las investigaciones feministas, ya podemos valorar el giro que los nuevos historiadores —de los que Foucault es deudor— imprimieron a la historia tradicional, frente al estudio de las gestas, los imperios, los Estados; la introducción de la vida material (Braudel), la cotidianeidad, el amor (Le Goff, Duby), historias de las mentalidades, historias de la familia, la infancia, la muerte (Aries), la moral sexual (Flandrin, Veyne)... Todo un movimiento que arrancando de la escuela de los Annales (Marc Bloch, Lucien Febvre...), asume las aportaciones del estructuralismo para una análisis sincrónico a partir de enunciados (Foucault), instancias (Althusser), series (Chaunu), subvirtiendo la temporalización tradicional.

No es momento aquí para hacer una lectura feminista de las

16. M. Foucault, *Les mots et les choses*, p. 13. (trad. cast., p. 7).

obras de estos autores, pero sí quisiera señalar que una valoración de las posibles aportaciones del método arqueológico foucaultiano debería tener en cuenta este marco y propiciar un efectivo intercambio entre los nuevas corrientes historiográficas y las ya amplias investigaciones históricas feministas (Hartman, Agonito, Lerner, Bock, Pomeroy...),[17] de forma que el cambio estructural tomara en cuenta la perspectiva femenina, más allá de su presencia anecdótica u ornamental en series monográficas menores en torno a la vida cotidiana. Tal parece ser el feliz resultado de la *Historia de las Mujeres*, realizada bajo la dirección de Georges Duby y Michelle Perrot. Más moderada en su tratamiento de los cortes y agrupamientos temporales que la obra de Anderson y Zinsser, no deja, sin embargo de tematizar las continuidades y rupturas para hacer hincapié en «cuales fueron las continuidades fundamentales, las principales discontinuidades y los acontecimientos decisivos en la historia de las mujeres y de las relaciones entre los sexos».[18] Es precisamente esta orientación de tratar las relaciones entre los sexos la que posibilita superar el peligro de caer en un mero anecdotario femenino, proponiendo tal relación como hilo conductor de las investigaciones, se pretende responder a una constante interrogación: «¿cuál es, a lo largo del tiempo, la naturaleza de esta relación? ¿Cómo funciona y evoluciona en todos los niveles de representación, de los saberes, de los poderes y de las prácticas cotidianas, en la ciudad, en el trabajo, en la familia, en lo público y lo privado, división que no es necesariamente equivalente a sexo, sino más bien una estrategia relativamente recurrente y que vuelve a reformularse sin cesar para asentar en ella los roles y delimitar las esferas?».[19] La dominación masculina a lo

17. El campo es ya por fortuna lo suficientemente amplio, recordemos tan sólo algunas de las obras que en su momento o por su amplitud marcaron un hito importante: Mary Hartman y Lois Banner (eds.), *Clio's Consciousness Raised: New Perspectives on the History of Women*, Nueva York, Harper & Row, 1974; Rosemary Agonito (ed.), *History of Ideas on Women*, Nueva York, Capricorn, 1977; Gerda Lerner, el ya citado *The Creation of Patriarchy*, Nueva York, Oxford University Press, 1986; Gisela Bock, *Storia. Storia delle donne. Storia di genere*, Florencia, Estro Editrice, 1988. O ya en el terreno del estudio específico de la antigüedad, el famoso *Golddesses, Wives, Whores and Slaves: Women in Classical Antiquity*, Nueva York, Schocken, 1975, de Sara B. Pomeroy, que inició toda una línea y estilo de investigación.

18. *Storia delle donne* (dir. por Georges Duby y Michelle Perrot), Roma-Bari, Laterza & Figli, 1990-1991-1992 (ed. española, Madrid, Altea/Taurus/Alfaguara, 1991, p. 14).

19. *Ídem*, p. 15.

largo del tiempo no es un fenómeno monolítico, sino un hecho que hay que estudiar en sus diversas modalidades, y que no implica una ausencia de poder de las mujeres, sino una compleja y cambiante red de legislaciones, costumbres, legitimaciones ideológicas, compensaciones, contrapoderes y astucias de supervivencia, lo que implica una minuciosa ampliación de fuentes de investigación: jurídicas, iconográficas, demográficas, médicas, filosóficas, políticas, etc.

Es, pues, dentro de este ámbito de estudio, donde podemos situar las aportaciones de la arqueología foucaultiana y entrever cómo algunos de sus conceptos pueden ser relevantes para una historia feminista.

Recapitulando las líneas de afinidad, podemos establecer las siguientes.

Es interesante para una historia de las mujeres, tal y como propone la arqueología, no considerar a «la mujer» tanto un objeto de estudio al que corresponde un concepto inmutable, cuanto considerar las leyes de formación de dicho concepto. En este sentido habremos de analizar sus campos de constitución y sus reglas de uso en las diversas prácticas discursivas, ampliando las fuentes de investigación en una laboriosa labor de técnicas de archivo.

Una historia de las mujeres debe compartir con la arqueología su suspicacia frente a los criterios continuistas de una Historia Global, replanteando jerarquías, teleologías u olvidos, así como las justeza de los cortes y agrupamientos temporales, incorporando los hechos decisivos en las relaciones entre los sexos.

La idea de Obra y Libro como metáforas del Sistema cerrado representan, como Derrida ha sabido ver, una opción no sólo Logocéntrica sino Falogocéntrica, y su crítica abre un espacio alternativo a la materialidad y a la escritura.

Para la consideración de esta materialidad, el método arqueológico en su uso exclusivo conlleva una cierta insuficiencia empírica al centrarse en el hecho discursivo, y más aún en su aplicación a una Historia de las mujeres, pues no daría cuenta cabal de la presencia de éstas al margen de lo discursivo.

Conceptos utilísimos para enmarcar la aparición o exclusión de las mujeres en los ámbitos del saber y la gestación de su *eidos* son los arqueológicos ya citados que analizan: *superficies*

de emergencia, instancias de delimitación, rejillas de especificación; así como el determinar en la producción de discursos que van conformando el concepto de «la mujer», los *procesos de autorización y legitimación* (quién puede hablar), los ámbitos institucionales que refrendan dichos discursos y las *posiciones del sujeto* en su recepción.

En líneas generales podemos concluir que una historia de las mujeres puede asumir y obtener fructíferos resultados de la consideración de las tres áreas que, según Foucault, configuran el proyecto arqueológico: *espacio de orden, a priori histórico y elemento de positividad.*

2. Genealogía contra genealogía

2.1. *La genealogía foucaultiana a partir de Nietzsche*

Tras los acontecimientos de mayo del 68, Foucault es cada vez más consciente de un elemento que, como él reconoce, acaso faltaba en su trabajo: la consideración de «los efectos de poder propios del juego enunciativo».[20] Y es esta nueva perspectiva la que marcará el eje de sus siguientes investigaciones. En 1970 en *El orden del discurso* comienza a perfilar las relaciones entre arqueología y genealogía, noción esta última que sistematizará en su artículo: «Nietzche, la genealogía, la historia», aparecido en 1971, y que paso a comentar.

La genealogía nietzscheana no es la búsqueda de un origen (*Ursprung*) metahistórico, fundamentante, ideal y teleológico, que daría razón del despliegue de los acontecimientos y prevalecería semioculto, pero omnipresente, tras ellos; sino la denuncia, la constatación de esa falta de esencia tras las cosas, de su construcción azarosa y aleatoria. Más que el origen, lo que se intenta develar es la *Herkunft, la procedencia* de esa engañifa unitaria, la mostración de su heterogeneidad. La genealogía de la moral, de los valores, de la religión, de la metafísica hará patente su *Pudenda origo*, la ruindad de las fuerzas reactivas a la vida, la prevalencia del interés del esclavo, el resentimiento contra todo lo noble, la risa pequeña y demoledora del último hombre.

---

20. Foucault, «Verité et pouvoir», *L'Arc*, 70, p. 18.

Foucault, en su lectura de Nietzsche, subraya dos puntos de la genealogía que desarrollará con importancia capital: el lugar del cuerpo y la emergencia de la lucha.

Para él «la genealogía, como el análisis de la procedencia, se encuentra por tanto en la articulación del cuerpo y de la historia. Debe mostrar al cuerpo impregnado de historia, y a la historia como destructora del cuerpo».[21] Porque es el cuerpo quien soporta, en su vida y su muerte, en su fuerza y en su debilidad, la sanción de toda verdad o error. Para Nietzsche, es la moral cristiana quien, en una maligna voluntad antinatural y corruptora, propone un «alma espiritual» para arruinar el cuerpo.

Foucault dará un paso más. Si para Nietzsche el desprecio del cuerpo es un síntoma, la prueba del carácter antinatural de la moral, pero que conlleva una cierta postura de biologismo positivo. Foucault otorgará a las preocupaciones sobre la higiene y el cuidado del cuerpo un lugar fundacional en la gestación de las ideas morales —ésta es la tesis de *Le souci de soi*—, la reflexión médica y filosófica de los siglos I y II caminan a la par en su atención sobre los placeres y la conducta sexual, estilizándose posteriormente en una ética del cuidado de sí, en una estética de la existencia. Por otro lado Foucault va a hacer mucho más hincapié en el cuerpo como producto de las relaciones de poder y saber, en los mecanismos microfísicos de poder que los aparatos y las instituciones ponen en juego hasta materializar una *tecnología política del cuerpo* (*Vigilar y Castigar*) con la complicidad epistemológica de las ciencias humanas; o en el bio-poder ejercido desde el control de las poblaciones, la demografía, hasta la vigilancia del dispositivo de la sexualidad en la familia burguesa: histerización del cuerpo de la mujer, pedagogización del sexo del niño, socialización de las conductas procreadoras, psiquiatrización del placer perverso.

No obstante, y pesar de la referencia al cuerpo de las mujeres, falta en Foucault un efectivo tratamiento diferencial —por supuesto totalmente ausente en Nietzsche. Ciertamente «sobre el cuerpo se encuentra el estigma de los sucesos pasados, de él nacen los deseos, los desfallecimientos y los errores; en él se

---

21. Foucault, «Nietzsche, la généalogie, l'histoire» (trad. cast. en *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1978, p. 15).

entrelazan y de pronto se expresan, pero también en él se desatan, entran el lucha, se borran unos a otros y continúan su inagotable conflicto».[22] Y ese cuerpo, herencia ancestral de subterfugios, tabúes, fragmentación, alienado por el poder de otro, doblegado al interés de la especie, desfigurado según la estética de un deseo ajeno, escrutado por la ciencia médica, histerizado por la institución psiquiátrica, superficie de batallas y conquistas, minado hasta los tuétanos, ese cuerpo desposeído es por excelencia el cuerpo de la mujer.

Un estudio y una denuncia que múltiples feministas han realizado y que, desde la genealogía foucaultiana, en su desarrollo ofrece amplias posibilidades, como ha demostrado, por ejemplo, Jana Sawicki en su libro *Disciplining Foucault. Feminism, Power and the Body*.[23]

La Genealogía nietzscheana debe también entenderse como desvelamiento de la *Entstehung, emergencia*, entrada en escena de fuerzas en lucha, constante pugna por la dominación a partir de la cual se producirán y consolidarán las verdades y los valores. La genealogía muestra la falacia de una historia gobernada kantiana, hegelianamente, por un progreso de la racionalidad. Cada pacto, cada etapa no es sino la legitimación de la violencia inicial y soterrada de la dominación. Las mujeres, como convidadas de piedra y excluidas de la Ilustración, aprendimos en el cuello guillotinado de Olimpia de Gouges el equívoco de las declaraciones universales; el método genealógico nos sirve como manual de sospecha no tanto frente a la Razón en sí, como frente a la Historia que engañosamente se pretende único modelo legítimo de su desenvolvimiento.

Contra esa Historia ciclópea y monolítica, Nietzsche reclama, aunque bien es cierto que no por su olvido de las mujeres, la historia efectiva (*wirkliche Historie*) genealógica, aquella que, ante la continuidad ideal del movimiento teleológico, pretende la afloración del suceso, el carnaval y la discontinuidad. Genealogía que, como Foucault resume, conlleva tres ejercicios: el uso de la parodia, destructor de la realidad, que se opone al tema de la historia —reminiscencia o reconocimiento—; el uso disociativo y destructor de identidad que se opone a la historia —conti-

22. *Ibíd.* (trad. cast., p. 14).
23. *Thinking Gender*, Albany, USA, University of New York (nov. 1991).

nuidad y tradición—; y el uso sacrificial y destructor de la verdad que se opone a la historia —conocimiento.

En principio, una historia de las mujeres, por muy ajena que se sintiera a los modos nietzscheanos y dionisíacos, debería compartir, o al menos usufructuar, parte de su catarsis festiva. Parodia, ironía, distanciamiento o simplemente crítica o deconstrucción de los ideales continuistas y teleológicos de una historia basada en la exclusión y en la hegemonía androcéntrica. Contestación a la construcción del sujeto epistemológico tradicional, revisión de los criterios de autorización y legitimación científica, seguimiento de las estrategias de poder en los procesos de subjetivación e identidad. Asunción del carácter ideológico y sexualmente marcado de la verdad.

En el curso que impartió Michel Foucault en el College de France, el 7 de enero de 1976, la noción de genealogía había ya adquirido todo su tono combativo, político y casi contracultural por un lado, y, por otro, de avance a la crítica a los Grandes Relatos que desarrollara Lyotard años más tarde.

Foucault opone la genealogía a las «teorías totalitarias globales», entre las que se cita explícitamente al marxismo y psicoanálisis. Constata que en los últimos quince años —desde los sesenta— ha venido produciéndose lo que denomina *la insurrección de los saberes sometidos*. Entendiendo por tal tanto saberes eruditos, históricos y meticulosos, pero de aspectos marginales a los troncos tradicionales del saber, enmascarados en el interior de las grandes sistematizaciones; cuanto toda una serie de saberes locales, singulares, calificados por la ciencia como ingenuos o jerárquicamente inferiores.

Tomando en cuenta este fenómeno concluye:

> Llamamos genealogía al acoplamiento de los conocimientos eruditos y de las memorias locales que permita la constitución de un saber histórico de la lucha y la utilización de ese saber en las tácticas actuales [...]
>
> [...] Se trata de hacer entrar en juego los saberes locales, discontinuos, descalificados, no legitimados, contra la instancia teórica unitaria que pretende filtrarlos, jerarquizarlos, ordenarlos en nombre del conocimiento verdadero y de los derechos de una ciencia que está detentada por unos pocos [...]
>
> [...] No reivindico el derecho lírico a la ignorancia o al no-saber... sino la insurrección de los saberes no tanto contra los con-

tenidos, los métodos o los conceptos de una ciencia sino y sobre todo contra los efectos del saber centralizador que ha sido legado a las instituciones y al funcionamiento de un discurso científico organizado en el seno de una sociedad como la nuestra.[24]

Aún cuando Foucault no se ocupara de ello, considero que la investigación feminista, comparte esta doble vertiente de la genealogía: *a*) atención a los saberes descalificados: tradición oral, curanderismo, textos femeninos inclasificables, artesanía, usos médicos y culinarios, recursos en el cuidado de niños y enfermos, y *b*) saberes eruditos específicos: ginecología, investigación jurídico-legal, tratados de pedagogía, escritos y actividades en conventos femeninos, reconstrucción de salones literarios, manuales de dirección espiritual, de formación, de higiene, consejos de expertos sobre la maternidad, la sexualidad, la educación de los niños. Aunar ambas fuentes de conocimientos en reformulaciones teóricas que ofrezcan alternativas a esa Historia global, de hechos y de ideas, que deja fuera a las mujeres, constituye un reto intelectual urgente. Pues no partimos de la nada, sino de un material disperso, menospreciado, heterogéneo, insuficiente y postergado, pero que constituye el único legado con el que reconstruir los trazos de una presencia sesgada, siempre que el reto de asumirlos y proyectarlos con nuevas metodologías pueda conjurar la invisibilidad reiterada.

Tanto los textos producidos por mujeres como aquellos específicamente dedicados a ellas dan cuenta de la lenta gestación de una imagen y un concepto: «la mujer». A mi modo de ver, el uso del lenguaje a este respecto puede tener los peculiares condicionantes de «prohibiciones del idioma» de los que Foucault hablara refiriéndose al orden psiquiátrico («La locura, la ausencia de obra», apéndice a *l'Historie de la Folie*). No existe una correlación exacta entre los actos prohibidos y sus formulaciones verbales, hay hechos que se permiten pero de los que no se puede hablar, bien por tabú, bien por carecer de lugar y conceptualización en el discurso científico; y existen, por contrapartida, comportamientos nombrables o narrados literariamen-

24. Foucault, «Corso del 7 de gennaio de 1976», en Alessandro Fontana y Pascale Pasquino (eds.), *Microfísica del potere*, Turín, Giulio Einaudi ed., 1977 (trad. cast. de Julio Varela y Fernando Álvarez Uría, *Microfísica del poder*, p. 130).

te que, socialmente, serían inadmisibles. Constituiría un craso error admitir, en nuestro caso, una ecuación entre aquello que se postula normativamente como ideal femenino y la práctica social, pero también pensar que aquello que no debe aparecer verbalmente, está proscrito en el orden del gesto y viceversa. Foucault señala el análisis de cuatro prohibiciones significativas del idioma: *las faltas de lengua* o carencia de concepto en el código lingüístico; las *palabras blasfemas*, existentes pero de articulación prohibida por cuestiones religiosas, sexuales, mágicas...; enunciados autorizados por el código pero cuyo significado es intolerable para esa cultura, y finalmente, someter a una palabra a un doble código de forma que amen de decir lo que dice, añade un excedente de significado que muestra así mismo la nueva clave estructural.

Una genealogía de la identidad femenina de género debería llevar a cabo un análisis diferencial de las diversas faltas de lengua, para atender a sus balbuceos, asimilaciones, surgimiento o definitivo abortamiento... pues no existe aquello que no podemos nombrar ni siquiera pensar, y así hemos comprobado históricamente la ausencia de conceptos para experiencias, emociones, procesos fisiológicos o labores que desarrollan o afectan a las mujeres. Por otro lado el nivel de las palabras prohibidas varía según el género de quien podría emitirlas, así como el de enunciados que solamente son intolerables adjudicados a un sexo determinado. El doble código no únicamente ha mostrado su vigencia en sistemas de interpretación como el psicoanálisis, sino que ha condicionado el uso de lenguaje de todos aquellos grupos que han querido significar más de lo que un determinado entramado de poder estaba dispuesto a tolerar.

Hecho este paréntesis, volvamos a nuestro filósofo. Fiel a su opción genealógica, será en una de sus últimas entrevistas cuando retome el término para entroncarlo retrospectivamente en sus investigaciones y otorgar coherencia al conjunto de sus temas. Así afirma: «Tres ámbitos de genealogía son posibles. En primer lugar una ontología histórica de nosotros mismos en relación a la verdad a través de la cual nos constituimos en sujetos de conocimiento; en segundo lugar una ontología histórica de nosotros mismos en relación al campo de poder a través del cual nos constituimos en sujetos que actúan sobre los otros; en tercer lugar una ontología histórica en relación a la ética a

través de la cual nos constituimos en agentes morales».[25] De alguna manera presentes los tres ejes en su *Historia de la locura en la época clásica*, habría desarrollado el primero en obras como *El nacimiento de la clínica y El orden del discurso*, el segundo en textos como *Vigilar y Castigar*, y el tercero a través de su *Historia de la sexualidad*.

Efectuar una lectura y un desarrollo feminista de Michel Foucault implica diferenciar en cuanto al género ese «nosotros mismos», que, imperceptiblemente, en su obviedad, oculta una clara identificación con el sujeto epistemológico masculino y de la cultura occidental. Más que una descalificación, ello comporta una exigencia: la genealogía, por su propio cometido, debe mostrar las separaciones e interpretaciones que las variables de género, raza o clase han sufrido en relación a la configuración dinámica de los tres ámbitos: verdad, praxis del poder y formación de la ética. Desde este punto de vista, el presente ensayo pretende ser una aproximación a los diversos rasgos que debería desarrollar una genealogía de la mujer como sujeto. Una ontología de «nosotras mismas», nuestra exclusión y asimilación en la verdad de otros, el camino ajeno, paradójico y zigzagueante por medio del cual se ha ido configurando nuestra identidad de género, ejerciendo un análisis del sesgo androcéntrico, del «subtexto generizado» de determinadas estructuras conceptuales que están en la base de los sistemas filosóficos, y que se han ido incorporando al tejido mismo con el que las mujeres construimos nuestro genérico. Un análisis de la «política sexual» que rige la socialización de ambos sexos en lo que atañe al temperamento, al papel y al estatus social (Kate Millet), desvelando el origen disciplinario (Foucault), pero también sexualmente marcado de las ciencias humanas (G. Rubin), descendiendo hasta el nivel microfísico del poder que anida en el interior del hogar familiar, en los cuerpos, en los deseos. Una ontología también de la ética, que sospeche del origen patriarcal que nos constituye como agentes morales, más allá de las trampas de una ética del cuidado (Gilligan), curiosamente complementaria al *souci de soi* (Foucault) del *pater familias*, hasta ir

---

25. Foucault, «El sexo como moral», entrevista con Hubert Dreyfus y Paul Rabinow publicada en *Michel Foucault: Beyond and Hermeneutics*, Chicago, The University Chicago Press, 1982 (trad. cast. en *Saber y verdad*, *op. cit.*, p. 184).

revelando las diferente percepciones de la justicia (B. Major), las diferentes verdades de las formas jurídicas, enfrentándonos a una crítica profunda, en la que el feminismo se muestra como ética (C. Amorós).

2.2. *La genealogía como mecanismo patriarcal*

Hasta aquí la noción de genealogía Nietzsche-Foucault. Pero para poder utilizar realmente desde el feminismo esta noción, habría que enfrentarla no sólo al Saber, sino a lo que éste posee de genealógico en su acepción tradicional, así pues retomemos un segundo significado del término: genealogía como legitimación patriarcal, mecanismo fundacional del *nombre del Padre*, que señala la estirpe de los elegidos, que distingue al heredero del bastardo, y ello en su sentido simbólico, económico y autoritario. La genealogía así entendida es el mecanismo simbólico del patriarcado.[26]

Desde este punto de vista una lectura feminista del concepto en su acepción tradicional, debería detenerse en los siguientes puntos:

1. Caracterización general del patriarcado.
2. La genealogía como mecanismo simbólico del patriarcado.
3. La genealogía patriarcal como paradigma oculto del saber:
   - — La legitimación genealógica como sustrato de la metafísica tradicional.
   - — La legitimación contractual como sustrato de la filosofía moderna ilustrada.[27]

Sólo así una crítica genealógica (de cuño nietzscheano-foucaultiano), ampliaría su dimensión, no oponiéndose únicamente a una interpretación global y unitaria de la historia y del saber, sino, además, mostrándola como reflejo del esquema genealógico patriarcal. Matizando esto último, no igualándolo a

---

26. Veáse, sobre el mecanismo de lo simbólico, Rosolato, *Ensayos sobre lo simbólico*, Barcelona, Anagrama.

27. Veáse a este respecto Carole Pateman, *The Sexual Contract* (trad. cast., Madrid, Cátedra, Col. Feminismos, 1995).

una descalificación radical basada en la identificación Razón = Patriarcado, sino mostrando cómo el hecho de que el sujeto del conocimiento haya sido preponderantemente masculino, ha configurado un modelo del Saber, en el que se reflejaban sus esquemas de legitimidad y reconocimiento como género, y que en modo alguno representan el único, necesario y neutro paradigma lógico universal. Paso, a continuación, a comentar brevemente los puntos mencionados, en orden a perfilar los caracteres de una genealogía patriarcal, pero sin ánimo de agotar el amplísimo tema, volveré más adelante sobre el patriarcado al tratar la analítica del poder foucaultiana.

1. Por patriarcado podemos entender tanto un sistema histórico —de parentesco, producción y defensa—, cuanto las prolongaciones simbólicas de ese dominio masculino hasta nuestros días.

Con respecto a su primer significado, quisiera recordar a modo de síntesis las caracterizaciones efectuadas por Gerda Lerner.[28] Para esta autora el Patriarcado no constituye una realidad natural ni necesaria, sino un proceso histórico en el que podemos seguir las fases de su institucionalización. «Este proceso queda manifiesto en cambios en la organización del parentesco y en las relaciones económicas, en la instauración de las burocracias religiosa y estatal y en el giro que dan las cosmogonías con la ascensión de los dioses masculinos [...]. El periodo de la "formación del patriarcado" no se dio "de repente" sino que fue un proceso que se desarrolla en el transcurso de casi 2.500 años, desde aproximadamente el 3100 al 600 a.C.».[29] Según las tesis desarrolladas en su libro *La creación del patriarcado*: la apropiación por parte de los hombres de la capacidad sexual y productiva de las mujeres, ocurrió antes de la formación de la propiedad privada y de la sociedad de clases. Las formas más arcaicas de organización social se hicieron ya según el modelo del patriarcado, con una especial atención a la familia patriarcal. La dominación de las mujeres fue anterior y sirvió de modelo a la instauración de la esclavitud. La subordi-

---

28. G. Lerner, *The Creation of Patriarchy*, Nueva York, Oxford University Press, 1986 (trad. cast. de Mónica Tusell, Barcelona, Crítica, 1990, «Introducción»).

29. *Idem.*, trad. cast., pp. 24 y 25.

nación sexual de las mujeres viene ya institucionalizada en los primeros códigos jurídicos, pasando cada vez más de ser una cuestión privada a una cuestión de estado. Fueron diversas las vías en que se aseguró la cooperación de las mujeres en el sistema de su subordinación: la fuerza, la dependencia económica del cabeza de familia, los privilegios clasistas otorgados a las mujeres de clase alta y que se plegaban a la división entre respetables —dependientes de un varón— y no respetables. Para los hombres, la adscripción a una clase está determinada por su relación con los medios de producción, en las mujeres la clase esta mediatizada por sus vínculos sexuales con un hombre. Sin embargo el poder religioso y metafísico de las mujeres, en especial en cuanto dadoras de vida, era venerado por hombres y mujeres mucho después de su supeditación real en la vida cotidiana. El derrocamiento de esas diosas y su substitución por un dios dominante tiene lugar en la mayoría de las sociedades del Próximo Oriente tras la consolidación de una monarquía fuerte e imperialista. El monoteísmo hebreo consolida esta exclusión femenina con su Alianza entre Dios y los hombres, y reduce a las mujeres a su papel de madres. Esta devaluación simbólica de las mujeres con relación a lo divino se transmite como una de las metáforas de la civilización occidental, posteriormente corroborada por filosofías como la aristotélica que nos transmite la imagen de la mujer como un ser incompleto e imperfecto. La subordinación de la mujer adquiere carta de naturaleza y se torna por tanto invisible.

Si consideramos este proceso histórico como aquel que instaura según Kate Millet «el gobierno patriarcal como una institución en virtud de la cual una mitad de la población (es decir, las mujeres) se encuentra bajo el control de la otra mitad (los hombres, descubrimos que el patriarcado se apoya sobre dos principios fundamentales: el macho ha de dominar a la hembra, y el macho de más edad ha de dominar al más joven».[30] Ello va a configurar una tópica ideológica, que define al Patriarcado como conglomerado simbólico, que determina, en palabras de la autora, toda una «política sexual». Si bien Millet entiende la política de una forma fundamentalmente dialéctica: «el conjunto de rela-

30. K. Millet, *Sexual Politics*, Nueva York, Doubleday & C. in Garden City (trad. cast. de Ana M.ª Bravo García, México, Aguilar, 1975, p. 34).

ciones y compromisos estructurados de acuerdo con el poder, en virtud de los cuales un grupo de personas queda bajo el control de otro grupo», se apresura a matizar que al utilizar el término «política sexual» se refiere a un ámbito más amplio que el definido por la política tradicional, un ámbito que tendría concomitancias con la «microfísica del poder» foucaultiana —tema éste que retomaremos más adelante—, y que debe atender a los procesos de socialización de los sexos según las normas del patriarcado, en lo que respecta a la asunción del temperamento, papel y estatus social, la transmisión de los estereotipos de género, la función de la familia, la influencia de la clase social, de los aspectos económicos y educativos, la función ideológica de la Teoría y la religión, y los diversos usos más o menos encubiertos de la violencia y la fuerza.

> El patriarcado —según Adrienne Rich— consiste en el poder de los padres: un sistema familiar y social, ideológico y político con el que los hombres —a través de la fuerza, la presión directa, los *rituales*, la *tradición*, la *ley* o el *lenguaje*, las *costumbres*, la etiqueta, la educación y la división del trabajo— determinan cuál es o no es el papel que las mujeres deben interpretar con el fin de estar en toda circunstancia sometidas al varón.[31]

Basten estas notas a modo de definición, sin entrar en el tema de su inevitabilidad (Goldberg) o en la polémica de si el patriarcado es un modo de producción (Christine Delphy) o si es un sistema autónomo, y sus interrelaciones históricamente cambiantes económico-simbólicas (dualismo analítico) o su más íntima conexión con la praxis marxista (Einsenstein, Hartman), temas éstos, repito, a los que volveré más adelante.

2. La estructura patriarcal está basada en la idea de genealogía, pues tiene como fin la unidad de las familias, la inclusión dentro de un linaje, los vínculos de sangre y pactos económicos y de defensa con otras familias y clanes. Dado que el sistema patriarcal se organiza jurídicamente para defender la autonomía, la perpetuación y defensa del grupo, ha de especificar

---

31. A. Rich, *Of woman born*, W.W. Norton & C., 1976 (trad. cast., *Nacida de mujer*, Barcelona, Noguer, 1978, p. 58).

claramente la línea legítima de herencia y la demarcación de vínculos de parentesco.[32] Lo primero lo consigue separando los hijos legítimos de los bastardos, y estableciendo la herencia económica y de poder por primogenitura; lo segundo arbitrando el intercambio exógamo de mujeres. Todo ello conlleva la sumisión del sexo femenino, independientemente de la secuencia temporal que aceptemos, o bien el origen es la propiedad privada (Engels), o bien el intercambio de mujeres es la causa de ésta (Lévi-Strauss y Meillassoux). En cualquiera de ambos casos el resultado es el mismo, recogido en un proceso histórico donde el momento en que la caza y recolección o la horticultura dan paso a la agricultura, propicia una transformación de los sistemas de parentesco matrilineales hacia los patrilineales y su paulatina consolidación patriarcal.

La función biológica de la mujer, y la división de papeles, hace de ésta un peón más manejable para el intercambio; la coacción por violación, y el lazo con sus hijos asegura un vínculo más firme hacia su nueva tribu de filiación, su dependencia económica y su separación de las tareas guerreras la sustrae de posibles rebeliones. No puede pues entenderse una configuración fuerte del patriarcado sin una rígida legislación genealógica, y ésta sin una «codificación» de las mujeres como mercancía en un efectivo *Traffic in Women* (Gayle Rubin). La genealogía, más allá de su necesariedad económica y de dominio, incardinada en un sistema de parentesco necesario para estos fines hegemónicos, se convierte en la estructura simbólica a partir de la cual pensar la religión, la soberanía y la teorización de la naturaleza humana.

3. En este sentido podemos hablar también de la genealogía patriarcal como paradigma oculto del saber. Tal es la tesis que desarrolla Celia Amorós en su libro *Hacia una crítica de la razón patriarcal* y que paso a comentar sucintamente.

La clave de una filosofía de la historia, tradicional, monolítica y progresiva, nos la da aquí la palabra «heredero». Y es que

---

32. Un buen análisis del tema de la socialización y del poder, y del paso de lo instintivo al orden simbólico en lo que respecta al dimorfismo sexual lo encontramos en José Lorite Mena, *El orden femenino. Origen de un simulacro cultural*, Barcelona, Anthropos, 1987.

una de las obsesiones de la Razón (patriarcal) la constituye esa proyección simbólica de la genealogía: «la legitimación genealógica de la primogenitura, de la adjudicación de la parte privilegiada de la herencia», heurística del *nombre del Padre*, del *fundador del linaje de los elegidos*, expurgación de todo lo réprobo o bastardo, retorno al origen y el fundamento, línea ordenada de la verdad, del Logos legítimo, que a la postre encubre la desnudez del Falo.

Conceptos como herencia, genealogía, legitimidad... se transmutan, liberándose de sus adherencias históricas concretas y antropológicas, se «logicizan», arraigándose en el interior de un conjunto de categorías, aparentemente neutras, con las que pensamos el mundo. Las infraestructuras sociales se transforman en superestructuras, modelos lógicos, evidentes, de conclusividad, conformando foucaultianamente la episteme de una época, que «no es la suma de sus conocimientos o el estilo general de sus investigaciones, sino la separación, las distancias, las oposiciones, las diferencias, las relaciones de sus múltiples discursos científicos: la *episteme* no es una especie de gran teoría subyacente, es un espacio de dispersión, es un campo abierto y sin duda indefiniblemente descriptible de relaciones».[33]

Una episteme, pues, que es un «espacio de orden», regido por procedimientos internos y externos de exclusión y control, asentado en un régimen de materialidad plagado de estrategias de poder, que configura su forma y su contenido, no como una mera cuestión gnoseológica, sino como una efectiva «economía política de la verdad».

Así, las estructuras sociales devienen estructuras lógicas, esquemas de argumentación y conclusividad. La legitimidad patriarcal, la primogenitura, el intercambio de mujeres, la genealogía, se transforman en formas de legitimación conceptual, en pregunta por el origen (Grund), en Ley del Padre.

Celia Amorós aporta tres ejemplos de legitimación genealógica en filosofía: Aristóteles, san Agustín y Kant.

Aristóteles, en el libro A de su metafísica, al definir programáticamente la filosofía como ciencia «de los primeros principios y las primeras causas», al otorgarle unidad y proyecto, es-

---

33. Foucault, «Respuesta a una pregunta», en el vol. colectivo *Dialéctica y libertad* (ed. de Fernando Torres), Valencia, pp. 15-16.

tablece una selección y valoración retrospectiva de los filósofos anteriores a él, que constituye mucho más que una doxografía, un *orden de filiación* (Aubenque). Según Amorós: «la autoinserción de Aristóteles en esta cadena sintagmática confiere a ésta entidad al instituir de este modo algo así como una *memoria genealógica* de la filosofía, institución que se identifica a su vez con la constitución del propio pensamiento aristotélico como *paradigmático* y por tanto, como *Nombre del Padre*, como *Metáfora* y analogado supremo, *punto de referencia canónico que confiere el sentido y promociona a la significación a toda la serie.* La serie de los filósofos anteriores queda legitimada de este modo por la maniobra simbólica patriarcal de la *adopción*: Aristóteles asume así, en la forma *genealógico-patriarcal*, el pasado de la filosofía».[34]

No parece exagerado afirmar que esta primera catalogación configura un estilo y un patrón de la filosofía como disciplina académica, la confirmación estatutaria de su misión, su memoria y su legado, un acta fundacional en la que el filósofo se reconoce prometeico portador del fuego de los dioses, sesudo administrador de la luminaria del ser, garante ave guardiana del paraíso que transmite los arcanos a sus iguales, acrecentadores seculares, por los siglos de los siglos, del susurro de la esfinge.

La legitimación retrospectiva y prospecta se efectúa por medio del Sistema como telos, club exclusivo basado en una arquitectónica heredado o buscada; así se prefigura el carácter ontoteológico de la metafísica, según viera Heiddeger, en un doble carácter aporético y de impulso divino a la totalidad, y no otra es la repulsa de la *Wissenschaft* hegeliana frente al *Aggregate von Kenntnissen*. Y es esta misma legitimidad basada en la querencia sistémica la que otros filósofos criticaran como: inversión de los valores (Nietzsche), imperio de lo Mismo (Foucault), Logocentrismo (Derrida), o *Grands Récits* (Lyotard).

Para C. Amorós, La *Ciudad de Dios* de san Agustín efectúa una «relectura de la historia universal en clave genealógica». Existen dos ciudades, la celestial y la terrena, a ellas corresponden dos series genealógicas contrapuestas: la de los que viven según Dios, y la de los que viven según la carne. Abel, Set, La

---

34. C. Amorós, *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Barcelona, Anthropos, 1991², p. 34.

nueva Alianza, Abraham, Sara, los hijos de la promesa, la Jerusalén celestial, marca diferencial de los elegidos frente al linaje del pecado, delimitación del espacio simbólico de la «genealogía sobreimpuesta de la gracia, del nuevo nacimiento según el espíritu y no según la carne».

Aristóteles y san Agustín nos ofrecen dos ejemplos de legitimación genealógica *Ancien Régime*, la época moderna con el apogeo de la razón crítica y secularizada, instaurará un nuevo modelo genealógico: la legitimación contractual, uno de cuyos ejemplos lo tenemos en Inmanuel Kant. «La legitimación crítica habrá de encontrar sus credenciales en instancias inmanentes a las condiciones mismas del ejercicio productivo de la razón [...] No legitima ya el Nombre del Padre, la ascendencia ni la cuna, sino la ley misma, la legalidad de nuevo cuño que remite a nuevas instancias en consonancia con la nueva concepción de la legitimidad: la conmensurabilidad con la razón en la medida que ha de ser producto de un sujeto definido como racional y autónomo».[35]

La Genealogía patriarcal se instaura como mecanismo de poder. El Padre te reconoce, te inscribe dentro de una familia, clan o ascendencia, y te hace heredero de un legado.

Sólo desde un «grupo de presión», «sociedad de discurso», «familia» puede uno hacerse oír e incidir en la realidad, sean éstos un partido, grupo empresarial, sindicato, departamento universitario o cualquier otro *lobby*.

El proceso suele conllevar los siguientes pasos: adopción por parte del clan. Proceso iniciático de incorporación a la cadena jerárquica. Complicidad *inter pares*, diferenciación o belicosidad frente a «los otros», enaltecimiento por compartir «el Nombre del Padre». Inscripción en la línea genealógica: ascendencia-estirpe (inclusión en la línea del pasado); legitimación del ejercicio del poder y la palabra, herencia (proyección al futuro).

2.3. *Genealogía feminista*

Hasta ahora hemos utilizado la noción de «genealogía» en dos acepciones: la *genealogía nietzscheano-foucaultiana*, como

35. *Ibíd.*, p. 101.

modelo de metodología deconstructiva y de investigación, y la *Genealogía patriarcal*, tratada ésta última como estructura legitimadora del clan y de la transmisión económica y de poder, y su transposición simbólica como modelo de legitimación teórica. Nos resta intentar una tercera lectura del término.

¿Es posible hablar de una genealogía feminista?, ¿a qué nos referiríamos con ello?

En una primera aproximación, parece factible un uso *feminista de la genealogía en un sentido metodológico y deconstructivo*, esto es: utilizar las aportaciones de la genealogía nietzscheano-foucaultiana para denunciar la Genealogía patriarcal de la historia y su transposición como razón patriarcal oculta en la Teoría. No obstante, aún en esta acepción se traspasa la mera función crítica o metodológica. La genealogía foucaultiana, como hemos ido apuntando, nos ofrece modelos de investigación, de tratamiento de datos, uso de archivo, criterios de fuentes heterogéneas, saberes sometidos, análisis de las relaciones poder/saber, y un camino hacia la construcción de una ontología de nosotros mismos.

Hemos resaltado su pertinencia metodológica y deconstructiva, y aún ello con una cierta prudencia, pues un uso feminista de la genealogía no puede agotarse en una radical y sexuada «filosofía del martillo», debe medir cuidadosamente la deconstrucción y la crítica del sujeto, dado que las mujeres, como señalamos ya en la Introducción, partimos de una situación de invisibilidad, de una falta de homologación como sujetos. Por todo ello una genealogía feminista debería, en la línea foucaultiana de la ontología de nosotros mismos, introduciendo la variable de género, atender también a la posibilidad de una genealogía de las mujeres como sujetos y objetos de discurso.

Pero ¿es posible la construcción de una *genealogía feminista*, en el sentido en que por ejemplo se ha hablado de: «una genealogía de mujeres, o sea, la salida al mundo de unas mujeres legitimadas por su referencia a su origen femenino».[36] Quisiera adelantar que no me parece necesario ni deseable el intentar reproducir los parámetros de la genealogía patriarcal, cual si de

---

36. *Non credere di avere dei diritti*, vol. colectivo Librería de Mujeres de Milán, Turín, Rosenberg & Sellier, 1987 (trad. cast. de María Cinta Montagut Sancho, *No creas tener derechos*, Madrid, Horas y Horas, 1991, p. 9).

una carencia se tratara en el ámbito femenino, no es ese mi interés, sino el de recuperar una memoria de género, rastreando los mecanismos de formación de nuestra subjetividad, la identidad de grupo y los mecanismos de inclusión/exclusión y operatividad reivindicativa. Desde el abandono de una asunción mimética del patrón patriarcal cabrían diversas opciones:

a) Renunciar al término genealogía, considerando que en sentido estricto no hay genealogía donde no existe poder, y aunque a las mujeres no debe adjudicarse la ausencia total de poder, es cierto que, habitualmente, han carecido, de forma normalizada y como grupo, del poder público y transmisible. Por otro lado, tampoco han gozado del estatuto de sujeto de discurso, siendo tradicionalmente objeto de heterodesignación. Bajo este aspecto, el rastreo de su identidad nos abocaría más hacia una genealogía de las figuras de la heteronomía que sobre nosotras se han vertido.

b) Utilizarlo de manera cuasi metafórica como la reconstrucción de una especie de saga de mujeres ilustres, rescatadas del olvido histórico. Ello recompondría una memoria necesaria y repararía una injusticia histórica, pero sólo de forma aproximada podríamos denominar genealogía a esta lista, pues carecería de la cohesión como grupo y de la transmisión de poderes, así como de los ritos iniciáticos y de sumisión característicos de la genealogía patriarcal.

c) Hacer un uso feminista de la genealogía nietzscheano-foucautiana y utilizar sus resortes para analizar la construcción de la subjetividad e identidad de género.

d) Entender que es útil y necesario establecer una genealogía de las mujeres en sentido fuerte: retrospectivo históricamente, rellenando la carencia de representación simbólica y cultural arrancando de la profundización psicológica en la relación con la madre (Irigaray), y propiciando por todo ello una nueva configuración, lógica, literaria, creativa y política.

Como variable dentro de esta opción genealógica feminista fuerte, se puede intentar circunscribir la genealogía a la memoria de las luchas reivindicativa de las mujeres y ello con dos puntos de vista excluyentes: o bien resaltando la ausencia de ritos de iniciación y transmisión de poder de los movimientos

feministas en su oposición frontal a las estrategias patriarcales, o bien analizando las formas propias de inclusión y transmisión en los grupos de mujeres (como la utilización del término *affidamento* por el núcleo de la librería de mujeres de Milán).

Con respecto a la opción *a*, considero que la constatación de la íntima relación entre genealogía y poder, más que hacernos abandonar el término, debería tomarse como estricta propedéutica, y así, en consecuencia, antes de avanzar las posibilidades de una genealogía feminista, deberíamos analizar qué tipos de poderes, y de qué forma, excluyen a las mujeres, cómo operan en ellos la legitimación y la transmisibilidad, qué tipo de poder hemos podido ejercer como grupo religado a alguna variable: clase, raza, época..., como género o individualmente. Si la aplicación de la opción *c* sobre la prevención expuesta en *a* nos lleva exclusivamente hacia una genealogía de las figuras de la heteronomía o a transcenderla es algo que valoraremos en su decurso, pero aun cuando la imposibilidad de traspasar la heterodesignación fuera manifiesta, el diseño de una tal genealogía de las figuras de la heteronomía aplicadas a las mujeres me parecería meta suficiente para no abandonar el término.

No obstante opino que si bien a causa de la heteronomía de nuestra identidad de género, efectivamente la heterodesginación aflora como límite constante en cuanto consideramos en sentido fuerte la noción de sujeto, ello quedaría paliado en parte si empleamos la noción de *subjetividad*. Se trataría fundamentalmente de, como apuntábamos en la Introducción, llevar a cabo una deconstrucción de la subjetividad de género constituida, y analizar los efectos de individuación e interiorización de la heterodesignación en la configuración de nuestra subjetividad, y ello no con un mero afán reconstructivo o testimonial, sino dinámico y prospectivo, pues la subjetividad, como Teresa de Lauretis ha defendido se produce no por la presión externa de ideas, valores o causas materiales, sino por la implicación personal, subjetiva en prácticas, discursos, afectos... El dominio genealógico de las claves de nuestra subjetividad, más allá que embarrancar en lo fragmentario nos posibilitaría la reconstrucción de una subjetividad política y colectiva de género, un proceso de conciencia en que la historia, nuestra historia también es reinterpretada.[37]

---

37. Véase Teresa de Lauretis, *Alice Doesn't*, Bloomington, Indiana University Press,

Todos estos elementos positivos ¿nos acercan inexorablemente a la construcción de una Genealogía de cuño semejante al patriarcal? En modo alguno. La genealogía feminista en la que pienso (desarrollo de la opción *c*) nos muestra la configuración heterónoma de nuestra subjetividad, deconstruye y analiza los procesos para otorgarnos los útiles de una reconstrucción autónoma. Y es en este momento cuando la recuperación y creación de nuestra memoria, entre la justicia histórica, la mitopoiesis y la ficción debe crear algo que acaso lejanamente puede parecer que recuerde a la genealogía patriarcal, pero que es fundamentalmente diferente, aunque tampoco quiera reducirse a una mera galería de damas ilustres. Se trataría (en lo apuntado como opción *b*) de una tarea ardua y paciente. Del descubrimiento y rehabilitación, por ejemplo, de las figuras femeninas en la Historia y en el Pensamiento. Tal recapitulación no reproduciría las características de la genealogía patriarcal, ni siquiera podría pues no hay analogados en el medio de «las idénticas», además:

— aparece tras una crítica genealógica de las interrelaciones poder/saber en la Historia y en la Teoría;
— no pretende legitimar una ascendencia privilegiada ni transmisión alguna de Poder o Verdad;
— rescata del olvido no linajes elegidos, sino mujeres concretas en su circunstancia histórica (se habla pues de excepciones mientras que la Genealogía masculina marca un canon);
— pero no se queda sólo en esta fragmentariedad. Busca rehabilitar cauces de auto-reconocimiento simbólico para el genérico femenino: presencia e imagen femenina en la religión. Relectura de la estructura psicoanalítica materno-filial y de la figura materna. Revaloración de las aportaciones femeninas en la Historia y los Saberes. Propuesta de diversidad de modelos genéricos «habitables», construcción de imágenes no objetivadas desde la mirada masculina, etc.

Evidentemente la «habitabilidad», dada la heterodesignación, será a veces parcial, reactiva o acicate para su transforma-

---

1984, p. 159, y T. de Lauretis, «Introd.», en *Feminist Studies / Critical Studies* (n. 18 above), p. 8.

ción. Una tal genealogía feminista no se basaría, como la patriarcal, en la jerarquía y el sometimiento, sino en la equipotencia y la «sororidad». Y con ello no quiero connotar ninguna beatífica hermandad, las hermanas pueden ser solidarias pero también ajenas o belicosas hasta el homicidio. Sencillamente el grupo que formemos a través de nuestra indagación histórica, lo es de personalidades dispersas, no se han asumido a sí mismas como clan de transmisión de poder institucionalizado a lo largo de la historia —y subrayo aquí lo de «institucionalizado», las mujeres no han carecido, como señala Amelia Valcárcel, de todo poder, pero sí de rango, de cauces reglamentados de transmisión que las aglutinara como grupo o estirpe. Y ello hace que una simple catalogación obedezca a criterios y configure consecuencias fundamentalmente distintas a las genealogías buscadas por Aristóteles o san Agustín.

Todo este intento no quiere decir pues proyectar una genealogía hembrista paralela con la misma relación patriarcal con el poder y la verdad. Pero tampoco anhelar una genealogía «otra», asentada en el esencialismo de la diferencia, desentendida del Poder y de la Razón por considerarlas manifestaciones típicamente patriarcales. La «sororidad», expuesta más arriba, se utiliza como criterio no jerárquico de esta agrupación ficticia de mujeres individuales. Otro tema sería el considerar si en los grupos reales de mujeres la relación de «sororidad» opera como criterio aglutinante frente al pacto genealógico patriarcal, propiciando una equipotencia real. Permítaseme más bien el escepticismo, empleo sororidad y equipotencia, como vaga solidaridad entre las idénticas en las primeras fases de la conciencia como grupo marginado, que irremediablemente tiende a diluirse en tanto en cuanto se efectúa un pacto con los iguales y se adquieren diversas cotas de poder. Un concepto que tiende a evitar esta dilución es el que ya hemos citado de *affidamento* y que las mujeres aglutinadas en torno a la librería de Milán proponen como modelo de relación alternativo en la configuración de una genealogía feminista. En italiano se llama *affidamento* a la figura jurídica de la «custodia», en este nuevo contexto se utiliza, basándose en sus connotaciones de fe, confianza, fidelidad..., como relación entre mujeres, trato entre iguales o entre una mujer adulta y otra más joven, buscando una matriz simbólica y personal de apoyo y afianzamiento.

La genealogía feminista que propongo asume el ejercicio deconstructor de la genealogía nietzscheano-foucaultiana, sorteando sus posibles prolongaciones nihilistas (el Nietzsche de la filosofía del martillo y un primer Foucault) pues considera necesaria la construcción de una cierta identidad de género, de un sujeto femenino no substancial, moderadamente nominalista y operativo. Y considera fundamental una recuperación de las aportaciones de las mujeres como efecto compensatorio de su invisibilidad en la historia, los saberes y la gestión.

En el comienzo de una genealogía feminista no se halla el asesinato colectivo del Padre por la horda de los hermanos, ni su reproducción a través de un nuevo patriarca, sino la denuncia de que toda esta parafernalia belicosa oculta y perpetúa un crimen anterior: el asesinato de la Madre, la desaparición simbólica y práctica de una línea femenina de reconocimiento, orfandad por la que se nos quiere condenar a la Ley ajena o a los balbuceos inconexos.

Con toda su ingenuidad y falta de rigor científicos quisiera, sin embargo, rendir homenaje al que podríamos considera el primer intento de establecer una genealogía feminista por parte de una mujer. Frente a la *Ciudad de Dios* de san Agustín, y su pugna por fijar el linaje de los elegidos, Christine de Pizan escribe en 1405 *Le Livre de la Cité des Dammes*.

La autora parte de una gran consternación: ¿qué es lo que ha llevado a hombres tan sabios y preclaros a vituperar y denigrar constantemente a las mujeres en sus escritos? ¿Cómo dudar de las palabras de Aristóteles, de san Agustín, de los Padres de la Iglesia...? Y si ellos tienen razón, ¿cómo pensar que Dios con su infinita sabiduría pudo caer en el error de crear un monstruo como la mujer?

Christine hace gala de una corrosiva ironía disfrazada de ingenuidad. Se sitúa a sí misma como una pobre mujer que no puede oponerse a toda una cultura de siglos, la treta consiste en enfrentar las opiniones de estos autores consagrados a una más alta instancia: la bondad y la clarividencia divinas. La evidencia de esta contradicción es suficiente para sembrar una duda razonable (aquí Christine se adelanta a Poulain de la Barre) y mostrar lo que más tarde llamaremos raíz ideológica y androcéntrica de la cultura occidental, Christine efectúa una intuitiva filosofía de la sospecha *avant la lettre*, revocando el principio de la

Auctoritas, refutando, al mostrar una de sus fisuras, la visión genealógica patriarcal, su sospecha sobreimprime la marca de género en las obras canónicas de nuestra tradición, poniendo en evidencia que, amen de otros valores, son libros escritos por hombres donde se habla mal de las mujeres.

Ante la consternación expresada por la autora, aparecerán tres damas: Razón, Derecho y Justicia, que la consolarán de su pena y la salvarán de su equívoco. Repárese en que son tres figuras emblemáticas, simbólicamente femeninas, las que legitiman el discurso verdadero, en un intento de volver a marcar su género como referencia —*¿affidamento*?— frente a la simbolización sexuada abstracta que ya ostentan como rectoras de los pactos entre varones. Ellas le anuncian la construcción de una Ciudad donde habitarán únicamente las mujeres, y entre ellas, aquellas que sean ilustres y virtuosas.

Hallarlas a lo largo de la historia es tarea laboriosa pero fecunda. Christine comienza por analizar los tópicos denigratorios más comunes, para mostrar las intenciones y motivaciones de los calumniadores, sean éstos Ovidio, Cicerón o Catón, y a continuación citar como prueba de su error a las mujeres que con su ejemplo desbarataron tales prejuicios.

Las refutaciones y contraejemplos son prolijos. La exclusión de la mujer de los cargos públicos y políticos no responde a ninguna incapacidad, ahí están Fredegunda y otras reinas, las mujeres guerreras como las amazonas, Semiramis, Clelia..., políticas como Didon, Lavinia. Los dones naturales de la mujer para el saber también están de sobra probados, no sólo por el magisterio de las diosas: Minerva, diosa de la sabiduría; Carmente, inventora del alfabeto; Ceres, de la agricultura, Isis de la jardinería... sino por la existencia de mujeres sabias como Sapho o Cornificia. Profetisas como Deborah, la reina de Saba. El talante moral de las mujeres ha quedado ampliamente representado desde la Virgen María, a Clotilde, Lucrecia, Ruth, Penélope, y otras muchas ilustres que contribuyeron a engrandecer el patrimonio de la humanidad. Todo ello nos lleva a constatar, frente a los prejuicios heredados, la incontestable igualdad de los sexos.

La Ciudad no es una fortaleza delimitada en el tiempo y en el espacio, sino un recinto simbólico, amurallado, protegido de la calumnia y la descalificación, donde tendrán acogida todas las

mujeres honorables que han vivido o aún tienen que nacer. El incluir en ella a personajes míticos femeninos, más que un error histórico, constituye una apuesta por el reconocimiento arquetípico que los modelos femeninos han tenido y deben tener en la configuración ideal de nuestra cultura. Es, pues, un criterio de género en función del temple ético personal el que prevalece frente a la clase, el linaje, o la Genealogía. Con las habitantes de dicha ciudad no se utiliza tratamiento de jerarquía, constantemente se habla de «mis muy queridas hermanas», una solidaridad de género y un talante defensivo aletea por todo el texto. «[...] Voici notre Cité bâtie et parachevée. Vous toutes qui aimez la vertu, la gloire et la renomée y serez accueillies dans les plus grands honneurs, car elle a été fondée et construite pour toutes les femmes honorables —celles de jadis, celles d'aujourd'hui et celles de demain [...] Cette nouvelle Cité [...] será pour vous toutes [...] non seulment un refuge, mais un rempart pour vous défendre des attaques de vos ennemis».[38]

Christine de Pizan diseña todo un espacio simbólico y reivindicativo, esa ciudad en la que quisimos nacer, reconocernos, enaltecer y gozar la justa solidaridad de una identidad perdida y negada, la habitación propia hecha fortaleza, gabinete de lectura, salón literario, callejear insurrecto de un ágora propia y reconquistada. En sus cimientos encontramos las señas y estandartes de una primera genealogía feminista.

38. Ch. Pizan, *La Cité des Dammes*, Stock, París, 1986, p. 275.

CAPÍTULO SEGUNDO

LA CRÍTICA AL HUMANISMO

1. La crítica al humanismo en Michel Foucault

1.1. *La muerte del hombre*

El revuelo causado por la publicación de *Las palabras y las cosas* en 1966 debe situarse en el ambiente intelectual francés del momento: la polémica del marxismo francés encabezada por Althusser y Sartre, la crítica de la fenomenología, el apogeo del neopositivismo lógico, la creciente valoración de la idea de sistema frente al individuo, vanguardismo artístico y literario en torno a la destrucción del «yo», y todo un ambiente estético auspiciado por el *nouveau roman* y el *nouveau theatre* de los años cincuenta. En el terreno específico del pensamiento, Sartre había publicado en 1960 su primer volumen de la *Crítica de la razón dialéctica*, y ese mismo año Lévi-Strauss comenzaba a dictar sus lecciones en su cátedra de Antropología Social del Collége de France. A lo largo de los años siguientes ambas tendencias coexisten y polemizan, van apareciendo textos fundamentales de ambos autores, y también de Merleau-Ponty, Ricoeur, traducciones de Husserl y Heidegger, obras de Jakobson, Benveniste, Althusser, Canguilhem, Deleuze, Barthes...

Realizar una arqueología de las ciencias humanas lleva a Foucault a desvelar la tesis de que «el hombre es una invención

reciente», estudiar su superficie de emergencia hace tambalear toda una serie de supuestos, como Miguel Morey sintetiza: implica desmentir la idea universalizadora del «hombre», mostrarlo como efecto de una mutación histórica, frente a la pretensión humanista de una ininterrumpida historia del Hombre negar su centralidad, asumir la historia como un proceso sin sujeto ni fines. Una peculiar reordenación de relaciones que le preexisten da lugar al nacimiento del hombre moderno, reordenación que encuentra su momento específico en la formación de las ciencias humanas; sobre la negatividad del hombre concreto expropiado por el saber surge el hombre moderno. Y, finalmente, si todo ello es pensable hoy, lo es en la medida en que el hombre moderno esta dejando de ser lo que era, se encuentra tal vez en vías de desaparición.[1]

En realidad, y por debajo de la crítica foucaultiana —y estructuralista— al humanismo laten los temas claves de nuestro presente: la universalidad de las categorías de la razón occidental, la historia como proceso unitario y de sentido, el sujeto gnoseológico y substantivo, el hombre como garante de los valores y los derechos... temas éstos que la polémica Modernidad/Posfmodernidad hereda hoy, casi treinta años más tarde.

La investigación arqueológica que Foucault emprende en *Las palabras y las cosas* muestra dos grandes discontinuidades en la episteme de la cultura occidental: la que inaugura la época clásica (mediados siglo XVII) y la que inaugura nuestra Modernidad (principios del XIX). A lo largo de la primera existe una coherencia entre la teoría de la representación y las teorías del lenguaje, de los órdenes naturales, de la riqueza y del valor. Sintonía que se modifica a partir del siglo XIX: desaparece la representación como fundamento de los diversos órdenes, el

---

1. Miguel Morey, *Lectura de Foucault*, Madrid, Taurus, 1983, 112-113 (el presente texto constituye una de las primeras y más claras síntesis del pensamiento foucaultiano). Véase también, del mismo autor, y con respecto al problema concreto de la arqueología e historia en Foucault, Miguel Morey, «"Érase una vez..." M. Foucault y el problema del sentido de la historia», en Ramón Máiz (comp.), *Discurso, poder, sujeto. Lecturas sobre Michel Foucault*, Universidad de Santiago de Compostela, 1987, 45-54, donde el autor caracteriza el proceder historiográfico de Foucault con cinco rasgos: denuncia del «origen», ruptura del sentido tradicional de la «historia de las ideas», abandono de la imagen lineal y contínua de la historia, rechazo de la suposición de un sujeto de la historia, y finalmente afirmación del carácter estrictamente histórico de la verdad y del estatuto positivo del error.

lenguaje deja de ser el vínculo espontáneo y necesario, pierde su lugar de privilegio, comienza la historicidad. La gramática se transforma en filología, la historia natural en biología, el análisis de las riquezas en economía política. A raíz de todos estos cambios el hombre entra en escena por primera vez en el saber occidental, una presencia que lejos de ser eterna aparece hace unos dos siglos fruto de un repliegue de ese mismo saber.[2]

Foucault plantea la historia del saber, como la historia de lo Mismo, como una tarea ordenadora, sobre un fondo ajeno, múltiple, diverso. Lo Otro: el límite, la locura, lo irracional, la enfermedad... representa, si no el magma originario sobre el que se actúa, sí la constante diferencia que se excluye y separa a fin de construir la propia identidad. El orden existe en los *códigos fundamentales de una cultura*: lenguaje, esquemas perceptivos, valores, técnicas, jerarquía de sus prácticas... que conforman nuestra experiencia. Se encuentra también en las teorías que dan cuenta del orden en general y de sus leyes. Y entre ambos, se halla, más sutil y a veces imperceptible, un espacio de orden, de semejanzas, de analogías, que diseña toda una red de coherencias implícitas en una episteme y que la arqueología busca desvelar. Este proceso, desde lo Otro como locura o la enfermedad colonizada por el saber médico, hasta la gnoseologización de lo Mismo y la territorialización del orden de las cosas, marca, en el umbral de la modernidad, la aparición del hombre y el diseño de su espacio propio en las ciencias humanas.

El paso del clasicismo a la modernidad venía determinado por la separación del lenguaje y de la representación. El lenguaje adquiere entonces un espesor propio, el fin de la unidad que poseía como gramática general lo convierte en una especie de transcendental disperso, «una multiplicidad enigmática que hay que dominar». Esta proliferación del lenguaje que deja de ser transparente adecuación nombre-objeto, para comenzar a designarse tan sólo a sí mismo, transforma la hermeneusis clásica. De Mallarmé al denominado «giro lingüístico» un creciente idealismo de los signos parece caracterizar una episteme en la que aún hoy pensamos. Es esta dispersión del lenguaje la que ha propiciado la aparición del hombre; la posible reconducción

2. M. Foucault, MCH, p. 15 (trad. cast., pp. 8-9).

del lenguaje a un nuevo espacio único —el propio estructuralismo tal vez— marcaría el eclipse de esta figura efímera.

La presencia del hombre viene marcada, según Foucault, por cuatro ejes. Una *analítica de la finitud*: el fin de la metafísica como quimera del conocimiento absoluto. La positividad de la vida, de la producción y del trabajo establecen los limites de una razón sometida a su historia y a sus condicionantes. El hombre aparece como objeto de conocimiento en cuanto enmarcado en esta positividad e historicidad, precisamente por el abandono de su posición privilegiada, autoevidente y fundamentante como *Ego cogito* ajeno al devenir. No obstante el hombre no es meramente objeto de conocimiento, es también, consciente de su finitud, aquel que conoce, aquel que pone las condiciones que hacen posible el conocimiento; su realidad se reconduce como extraño y paradójico *duplicado empírico-transcendental*. La tarea que asume lo enfrenta a *la relación del cogito y lo impensado*, su pensamiento surge de una opacidad material que debe domeñar, la ardua labor de construcción de lo Mismo debe ir arrancando parcelas a lo Otro, fraternal y gemelo, límite de su ser y abismo de sus entrañas. Todo lo que le constituye lo retrotrae a algo que existía antes que él, lo conmina a un *retorno al origen*. «El hombre trabaja con toda ingenuidad un mundo laborado desde hace milenios, vive en la frescura de su existencia única, reciente y precaria, una vida que se hunde hasta las primeras formaciones orgánicas, compone en frases todavía no dichas (aun si las generaciones las han repetido) palabras más viejas que cualquier memoria.»[3]

1.2. *Genealogía disciplinaria de las ciencias humanas*

En 1975 Foucault publica *Vigilar y castigar*, este texto introduce de lleno un nuevo elemento: las relaciones poder/saber, pero, desde el tema que nos ocupa, representa el corolario de su crítica al humanismo mostrando el origen disciplinario de las ciencias humanas, estudiando su aparición a partir de los cambios operados en la nueva configuración del sistema penal.

En un sentido estricto la obra se nos presenta como la ge-

3. *Ibíd.*, p. 341 (trad. cast., p. 321).

nealogía del actual complejo científico-judicial de los métodos punitivos, arrancando del corte epistemológico que representan los nuevos sistemas penales de los siglos XVIII-XIX.

El autor va a desarrollar su estudio a partir de cuatro reglas generales:

1. No centrar el análisis de los mecanismos punitivos en sus efectos represivos, sino incorporando sus aspectos positivos (adelantando la noción de poder normalizador que desarrollará en la VS).
2. Incluir los método punitivos como técnicas específicas dentro de un marco más general de los mecanismos de poder.
3. Buscar la matriz general del derecho penal y las ciencias humanas.
4. Examinar la aparición del «alma» en la justicia penal como efecto de la transformación de un cuerpo investido por las relaciones de poder.

Con todo ello se va viendo cómo el alcance de este ensayo desborda ampliamente los límites de una genealogía del derecho penal, para sentar las bases de lo que podría denominarse una «genealogía de la moral moderna a partir de una historia política de los cuerpos».

Ya en 1939 G. Rusche y O. Kircheimer[4] habían establecido una correlación entre los modos de producción y los sistemas punitivos: esclavista - apropiación de las personas, feudal - castigo corporal y suplicio, mercantil - trabajos forzados, capitalista - sistemas disciplinarios.

Dos son los revolucionarios puntos de vista que Foucault propone ante las interpretaciones al uso:

a) Los sistemas punitivos van progresivamente suavizando su ejercicio del poder, respetando cada vez más la dignidad del hombre (figura preexistente), encaminándose hacia una mayor humanización.

Frente a ello Foucault insiste en que ocurre exactamente a la inversa: la reorganización del sistema punitivo representa un nuevo modelo de poder y sujeción cuyo desarrollo disciplinario

4. G. Rusche y D. Kircheimer, *Punishment and social structures*.

posibilita el nacimiento del hombre como objeto de saber para un discurso con estatuto científico.

b) Cada modo de producción desarrollaría y necesitaría de un sistema punitivo propiciado por el primero.

Ante esta interpretación Foucault advierte que la reorganización de un nuevo sistema punitivo es condición previa para el desarrollo de un nuevo modo de producción. Así, en el sistema capitalista la apropiación y la sujeción política de los cuerpos por un sistema disciplinario es anterior a su utilización económica. (La anatomía política del cuerpo sería anterior al modo de producción.) La «constitución (del cuerpo) como fuerza de trabajo no es posible más que si está atrapado en un sistema de sujeción (de ahí que la necesidad sea un instrumento político cuidadosamente dispuesto, calculado y utilizado); el cuerpo no se convierte en fuerza útil más que si es a la vez cuerpo productivo y cuerpo sujeto».[5]

El eje general lo constituye la delimitación de lo que Foucault denomina una *économie politique* del cuerpo. «El cuerpo está también directamente inmerso en un campo político; las relaciones de poder operan sobre él un apresamiento inmediato; lo cercan, lo marcan, lo doman, lo someten a suplicio, lo fuerzan a unos trabajos, lo obligan a unas ceremonias, exigen de él unos signos».[6] Este sometimiento no solamente es violento o agresivo, basado en el castigo o la represión, de hecho se ejerce por medio de múltiples mecanismos, técnicos, organizados, reflexivos, sutiles, poniendo en marcha todo un saber sobre sus fuerzas, orientado al sometimiento. Con ello no se está refiriendo a una mera presión psicológica, este cerco que se ejerce sobre el cuerpo puede muy bien no ser violento sin dejar de ser físico.

A partir de aquí Foucault esbozará las líneas de tres núcleos claves de su analítica del poder: *technologie politique du corps, microphysique du pouvoir* y *rapports de pouvoir-savoir*.[7] Retomaremos estos temas en el capítulo dedicado al poder, baste aquí señalarlos como la inflexión que marca el fin de la sobera-

5. M. Foucault, SP, pp. 30-31 (trad. cast., pp. 32-33).
6. *Ibíd.*, p. 30 (trad. cast., p. 32).
7. *Ibíd.*, pp. 31 ss.

nía del hombre, surgido como desarrollo de las ciencias humanas, y estas propiciadas por el desarrollo de los sistemas disciplinarios. El alma aflora como prolongación vigilada del cuerpo sometido. El hombre deja de ser sujeto soberano de conocimiento para convertirse en objeto panoptizado en un proceso de poder-saber.

Para el Antiguo Régimen el castigo se basaba en una penalidad corporal, la pena se ejercía sobre el cuerpo supliciado, en una gradación de dolor hasta el aniquilamiento, ofreciéndose como espectáculo público. Para el Orden Burgués el castigo es una suspensión temporal de los derechos, es el alma el objeto de la penalidad, lo que se busca es una especie de ortopedia moral. Esta nueva visión disciplinaria tiene lugar por la puesta en marcha de una serie de instituciones: la cárcel, pero también la escuela, el cuartel, el hospital, el taller... basadas en la delimitación espacial: el encierro, una arquitectónica de la vigilancia; el control de las actividades: jerarquización, empleo del tiempo, adecuación corporal; y una ordenación sistemática de los ejercicios. Tres serían las condiciones globales de posibilidad de esta sociedad disciplinaria así surgida: una vigilancia jerárquica, un cuerpo de sanciones normalizadoras y una sucesión de procedimientos de examen.

Con todas estas medidas se realiza una inversión del eje político de la individualización. En tanto en cuanto el poder se vuelve más anónimo y funcional, tiende también a ejercerse de forma más individualizada. En un sistema de disciplina el niño está más individualizado que el adulto, el enfermo más que el sano, el delincuente más que el ciudadano. No obstante este modelo de vigilancia desarrolla criterios científicos de observación que prontamente van a ser extrapolados al resto de la sociedad, generalizándose en las categorías germen de las ciencias humanas, y que, marcadas por su origen disciplinario, van a dar lugar a la sociedad normalizada. El hombre no logra su estatuto por un acrecentamiento de su independencia que va del feudalismo a la sociedad industrial, por la transposición del individuo libre de la sociedad mercantil al sujeto de pleno derecho sustentador del contrato social, no estamos hablando de la historia del ser humano que progresivamente va adquiriendo cotas de mayor racionalidad en su plasmación social, moral y política; sino de la aparición de la figura del hombre por el

desarrollo y reordenación de un complejo jurídico-penal-institucional que posibilita el comienzo de las ciencias del hombre a partir del estudio del anormal, del enfermo, del delincuente, y que se caracteriza por un ejercicio del poder no represivo sino normalizador, incitador de saberes.

2. Implicaciones feministas de la crítica al humanismo

La crítica al humanismo conlleva un abandono de la figura del sujeto cartesiano substancial, opuesto al objeto, garante de la verdad, independiente del devenir histórico; e igualmente una revisión crítica del sujeto transcendental kantiano y del contractualismo ilustrado. Desde todas las opciones lo que parece hoy agotado es, en palabras de Habermas «el paradigma de la filosofía de la conciencia».

Ello puede inducirnos a tratar de substituirlo por un nuevo paradigma, tal es el caso del mismo Habermas que lo intenta a partir del desarrollo de los motivos del pensamiento moderno: pensamiento postmetafísico, giro lingüístico, carácter situado de la razón e inversión del primado de la teoría sobre la praxis.[8] «El trabajo de deconstrucción, por más que sea la furia con que se lleve a efecto, sólo puede tener consecuencias especificables si el paradigma de la autoconciencia, de la autorreferencia que caracteriza al sujeto que conoce y actúa en solitario, es sustituido por otro —por el paradigma del entendimiento, esto es, de la relación intersubjetiva de individuos comunicativamente socializados y que se reconocen recíprocamente».[9]

En el extremo opuesto cabe abogar por un relativismo epistemológico postmoderno en el que no existe sujeto autónomo separado del objeto, ni Verdad, sino verdades.

Con respecto a la crítica al humanismo, el feminismo desarrolla una doble lectura: por un lado debe afrontar los retos de la crisis del sujeto en orden a tematizar cuestiones como la objetividad del conocimiento, la identidad genérica, la autonomía; y por otro evidenciar el carácter androcéntrico de la tradición

---

8. J. Habermas, *El pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus, 1990, p. 16.
9. J. Habermas, *El discurso filosófico de la Modernidad*, Madrid, Taurus, 1989, p. 368.

humanista (Diamond y Quinby).[10] No obstante, esta repulsa, revisión o denuncia, se encuentra, y así ha sido señalado por Susan Hekman, en una posición contradictoria. El rechazo que la crítica al androcentrismo supone, coexiste, no sólo en el feminismo liberal, con la defensa de unos valores (derechos, dignidad, etc.), como argumentos contra la opresión de la mujer, que son netamente humanistas. La autora[11] clasifica las diversas respuestas a esta situación paradójica en tres grandes posturas: 1) Aceptar el humanismo pero purgándolo de sexismo. 2) Reestructurar el sujeto de la tradición modernista/humanista para proponer una subjetividad *for women*. 3) Rechazo de la noción de sujeto que arranca de Descartes.

En la primera opción se desarrollarían posturas tan emblemáticas para el pensamiento feminista como la de Simone de Beauvoir. *El segundo sexo* inscribe su reflexión a partir de la corriente existencialista, que se había definido a sí misma como humanismo. Dentro de este marco teórico cabe entender, según de Beauvoir, el conflicto de la mujer, entre su reivindicación fundamental como sujeto y toda una tradición y circunstancias que la reducen a lo Otro, a lo inesencial. Ahora bien, el sujeto del existencialismo es transcendencia, situación, no inmanencia o esencia, habrá por tanto que desvelar las falacias que han pretendido definir a la mujer como un destino fisiológico, psicológico o económico, lavando al humanismo de su sesgo androcéntrico, para, posteriormente, poder consolidar su estatuto de sujeto en pie de igualdad. «La perspectiva que adoptamos es la de la moral existencialista. Todo sujeto se plantea concretamente, a través de proyectos, como una transcendencia, no cumple su libertad, sino por su perpetuo desplazamiento hacia otras libertades; no hay otra justificación de la existencia presente que su expansión hacia un porvenir infinitamente abierto».[12]

Como humanistas *avant la lettre* podríamos definir también a todas aquellas que centraron su lucha en el reconocimiento de los derechos de la mujer desde Olimpia de Gouges a la declaración de Séneca Falls, incluyendo al feminismo de raíz libe-

---

10. I. Diamond y L. Quinby (eds.), *Feminism and Foucault*, Northeastern University Press, 1988, «Introduction», p. XV.

11. S. Hekman, *Gender and Knowledge. Elements of a Postmodern Feminism*, Cambridge, Polity Press, espec. cap. 3, II, «The Feminist Critique of Subjects and Objects».

12. Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1977, p. 24.

ral desde Mill, a Stanton, Anthony o Friedan. Y opciones humanistas son en la actualidad las que hacen exclamar a Margrit Eichler que «el feminismo es una forma de humanismo, porque un humanismo sexista no es un humanismo total»,[13] o a Barbara Sichtermann reclamar una revisión del dualismo sujeto/objeto para crear un *new order of things*.[14]

En la segunda postura, Hekman sitúa a un heterogéneo grupo de pensadoras, difícilmente unificable aún desde el punto de vista de la crítica al sujeto y su apuesta por la construcción de una subjetividad femenina. Interpretaciones radicales casi lindando con la opción tercera como Kristeva, o Iris Young con su énfasis en el inherente falocentrismo del sujeto, que la lleva a desconfiar del *humanist feminism* para abogar por una más radical ruptura epistemológica encaminada a un *gynocentric feminism*.[15] Pero también planteamientos más mesurados que, en torno a la polémica modernismo/postmodernismo, reclamarían cierta prudencia frente a la crítica de la noción de sujeto. Así Braidotti señala el peligro de asumir la muerte del hombre, cuando la mujer, como genérico, aún no ha logrado su derecho a hablar.[16] Igualmente, para Jane Flax no es conveniente el abandono de la subjetividad cuando hemos comenzado a ser agentes y aún debemos desarrollar nuestro *core self*.[17] Teresa de Lauretis considera necesario el preservar la noción de una *personal subjetive constitution*, subjetividad no esencial sino dinámica, nacida, como ya hemos apuntado en el capítulo anterior, de un *subjetive engagement* en las prácticas, discursos e instituciones, incluyendo una re-significación de los valores y los afectos. Para Linda Alcoff el abandono de la posición del sujeto imposibilitaría para el feminismo la lucha y la resistencia.[18]

Curiosamente la tercera postura la hace derivar Hekman del

---

13. Margrit Eichler, *The Double Standard: a feminist critique of feminist social science*, Londres, Croom Heklm, 1980, p. 144.

14. Barbara Sichtermann, *Feminity: the politics of the personal* (trad. del alemán de John Witlan, Minneapolis, University of Minnesota Pres, 1986).

15. Iris Young, «Humanism, gynocentrism and feminist politics», *Hypatia. Special issue of Women's Studies International Forum 8*, 1985, pp. 173-183.

16. Rosi Braidotti, «Envy: or with your brains and my looks», en Alice Jardine y Paul Smith (eds.), *Men in Feminism*, Nueva York, Methuen, 1987, pp. 233-241.

17. Jane Flax, «Remembering the selves: is the repressed gendered?», *Michigan Quartely Review*, 26 (1), pp. 992-1.010.

18. Linda Alcoff, «Cultural feminism versus post-estructuralism: the identity crisis in feminist theory», *Signs*, 13 (3) (1988), pp. 405-436.

rechazo foucaultiano de la noción de sujeto. Considero simplista y falseadora esta afirmación: en primer lugar, las autoras que cita no reconocerían en general tal magisterio; en segundo lugar, la ecuación sujeto = opresión no puede deducirse de forma esquemática y sin más de las tesis foucaultianas de la historicidad del concepto de hombre y del origen disciplinario de las ciencias humanas, como creo haber perfilado más atrás, amén de que su afirmación implica un grave desconocimiento de las últimas obras de M. Foucault en torno a la subjetivación.

Toda clasificación es necesariamente superficial y desdibuja las diferencias individuales, no obstante y a pesar de ello me ha parecido oportuno comentar detalladamente la realizada por Hekman pues nos ofrece un primer diseño cartográfico sobre el tema con un buen aporte bibliográfico para el lector español. Así, el primer grupo resulta excesivamente amplio, mientras que el segundo y el tercero poseen zonas de interconexión. Definir la tercera postura como un abandono de la noción del sujeto debería también ser matizado, pues si bien partimos de una mayor distancia frente al sujeto cartesiano, tanto Luce Irigaray como Hélène Cixous trabajan por la reconstrucción de una subjetividad femenina propia. Acaso pudiera centrarse mejor la cuestión afirmando que lo que caracteriza esta tercera postura es la denuncia de los efectos opresivos de una epistemología basada en el dualismo sujeto/objeto, como apunta Jane Gallop.[19]

Cixous parte de la afirmación derrideana de que el pensamiento occidental se halla atrapado en separaciones binarias, que ella reduce en último término a la pareja masculino/femenino. A todo este esquema va oponer el concepto de *diferencia* como matriz de lo múltiple y heterogéneo, la escritura será la forma de hacer surgir *otra bisexualidad*, ese «plural femenino».

Para Irigaray «Toda teoría del sujeto se ha adecuado siempre a la masculino».[20] Sometiéndose a ella, la mujer renuncia a su imaginario. Su intento de construir una subjetividad femenina que escape de la *especul(ariz)ación* androcéntrica la lleva hacia el esencialismo. El seguimiento de la *juissance* y del *parler femme* la acerca a la visión de Cixous de *L'écriture fémenine*.

Una vez señaladas algunas de las implicaciones feministas

---

19. Jane Gallop, *Reading Lacan*, Ithaca, Cornell University Press, 1985, pp. 15-16.
20. L. Irigaray, *Speculum. Espejo de la otra mujer*, Barcelona, Saltés, 1978, p. 149.

generales de la crítica al humanismo, y esbozada la diversidad de posturas, quisiera detenerme en el análisis pormenorizado de ciertos núcleos básicos de cuestiones que la crítica foucaultiana al humanismo plantea, tanto en la evaluación de la pertinencia o no de las aportaciones foucaultianas para el feminismo, cuanto en la puesta sobre el tapete de problemas a los que el feminismo debe responder.

Foucault inscribe sus tesis de *Las palabras y las cosas* en una cartografía del pensamiento dividida entre lo Mismo y lo Otro, considero importante ponderar las ventajas o desventajas que tal paradigma puede ofrecer a la teoría feminista. También será necesario enjuiciar el modelo disciplinario en la captación de la experiencia de las mujeres, así como incluir las pormenorizaciones sexo/género en las críticas al sueño antropológico.

Finalmente, el problema crucial que la crítica al humanismo plantea es la posibilidad o no del sujeto, gnoseológico, histórico, como núcleo de identidad genérica, y la vigencia de toda una retórica de los derechos humanos para un proyecto emancipador. Cuestiones éstas que el feminismo debe enfrentar desde su especificidad.

2.1. *La separación Mismo/Otro*

En Las palabras y las cosas Foucault define la historia del saber como la historia de lo Mismo, la identidad, el orden, frente a lo Otro, a la vez interno y extraño que debe conjurar: la locura, la enfermedad, lo irracional. Se trata pues, en la cultura occidental, de una opción, de una voluntad de verdad, que pone en marcha toda una serie de procedimientos de exclusión y separación.

La utilización foucaultiana de los términos Mismo/Otro en *La historia de la locura* o *Las palabras y las cosas*, y que va a ser paulatinamente abandonada por el autor a lo largo de los tomos de su *Historia de la sexualidad*, no es original sino que bebe en las fuentes de una tematización que desde Platón, pasando por las lecturas hegelianas de Kojeve, el existencialismo o la filosofía de la diferencia, contando con las aportaciones de Nietzsche, Heidegger o Deleuze... configura una de las matrices clásicas de comprensión del Logos frente a lo irracional. Contando, pues,

con este deslizamiento epistemológico marco, lo que me interesaría aquí es valorar su pertinencia para el pensamiento feminista, dado que tanto el feminismo de la diferencia cuanto buena parte de quienes apuestan por un feminismo postmoderno parten de esta estructura binaria.

Foucault no hace, generalmente, referencias específicas a la mujer en los procesos gnoseológicos de exclusión *(lo prohibido, la oposición razón/locura, verdadero/falso en El orden del discurso)*, ni en los procesos de separación y control social *(modelo de la lepra, modelo de la peste en Vigilar y Castigar)* aun cuando parece fácil la traslación. La mujer ha sido desde el comienzo del pensamiento conceptualizada como lo Otro (noche, sombra, caverna, intuición, irracionalidad, misterio, tierra, naturaleza, reproducción...). Las referencias sexuales a la separación binaria Mismo/Otro aparecen ya de forma sistematizada desde los pitagóricos, así según adjudica Aristóteles a Alcmeón de Crotona,[21] diez son los principios de pares coordinados: límite, impar, uno, derecho, masculino, estático, recto, luz, bueno, cuadrado; frente a ilimitado, par, múltiple, izquierdo, femenino, en movimiento, curvo, oscuridad, malo, oblongo. Dentro de una economía política de la verdad parece pertinente preguntarse: ¿quién puede hablar?, ¿a quiénes?, ¿desde dónde?, para concluir la no presencia de la mujer como sujeto normalizado de discurso. Reducida a eso Otro próximo pero extraño, sufre en propia piel todos los procedimientos de *partage*. La lógica de la censura comporta un proceso contundente: afirmar que algo no está permitido, impedir que ese algo acceda a la palabra, negarle toda existencia. La identificación con lo Otro y los mecanismos simbólicos o reales del «encierro» y del «control» nos ofrecen modelos para pensar el saber y el poder en torno a las mujeres.

Fue Simone de Beauvoir quien perfiló los caracteres en que la cultura occidental había conceptualizado a las mujeres como lo Otro. Según su ya clásica interpretación, un grupo consolida su identidad precisamente porque demarca sus límites frente a lo que no es él. Pero esta reclusión a la alteridad conlleva implícitamente por su heterodesignación originaria una imposibilidad de identidad que no remita subrepticiamente a quien demarcó la diferencia. «La mujer se determina y diferencia con

21. Aristóteles, *Metafísica*, I, p. 5.

relación al hombre, y no éste con relación a ella; ésta es lo inesencial frente a lo esencial. El es el Sujeto, él es lo Absoluto: ella es lo Otro.»[22] Ello comporta la incapacidad de construir un genérico legítimo, aquel que partiendo de individualidades, produce un «nosotras». Como señala Amelia Valcárcel, la heteronomía introduce la mediación en los procesos de reconocimiento, y nos priva no sólo de identidad propia, autónoma, sino también de nuestro rango de individuos sujetos de pacto. «En el origen del genérico *la mujer* se encuentra esta designación heterónoma que excluye justamente a las mujeres de la esfera de la individualidad y del pacto [...] Es un discurso genérico heterónomo que no ofrece del *vosotras* paso si no es hacia el neutro *nosotros*, un neutro sólo aparente, con el que las mujeres intentamos vanamente redimirnos de nuestra condición genérica sin alcanzar nunca la masculina.»[23] Frente a la alternativa que en la conceptualización Mismo/Otro se abre entre un feminismo de la igualdad, de la que Beauvoir es representante, preconizando un acceso a lo Mismo, o un feminismo de la diferencia, reclamando y profundizando el lugar de lo Otro, parece pertinente esta derivación que Valcárcel realiza a partir del origen de la definición de lo Uno en Beauvoir, abriendo paso no a un abordaje del «nosotros» o a una afirmación como «las otras» sino insinuando el camino que nos llevaría, entre el individualismo y el nominalismo, del «vosotras» al «yo».

No obstante quisiera apuntar que desde Foucault puede señalarse una de las falacias y paradojas de la heterodesignación. Para este autor lo Otro no preexiste a lo Mismo, de alguna manera serían simultáneos en su originarse. Pero lo Mismo constituye un esfuerzo constante «sobre el fondo revuelto, indefinido, sin rostro» de lo Otro, presto a desmoronar y hacer saltar los estrechos márgenes de la identidad. De la misma manera todo grupo que se define Uno frente a lo Otro, obtiene una especie de hegemonía hueca. (Lo habíamos visto en el apartado anterior si masculino igual a humano, el único género diferencial es el femenino). Se define por aquello que no es él: ni bárbaro, ni irracional, ni indígena, ni delincuente, ni enfermo, ni mujer... luego su poder autónomo designativo conlleva una dependencia se-

22. S. de Beauvoir, *El segundo sexo*, p. 12.
23. Amelia Valcárcel, *Sexo y filosofía*, Barcelona, Anthropos, 1991, pp. 109-110.

mántica. Los márgenes, lo excluido, lo objetual será estudiado, analizado, vigilado, sobrecualificado, sobredeterminado; mientras que el ámbito del sujeto quedará como vacía mónada igual a sí misma. Hasta que, como contemplamos en el caso de la sociedad disciplinaria, los esquemas de vigilancia de los otros aporten el modelo de identidad de lo Mismo, exporten y llenen de contenidos a las propias ciencias humanas que van a decir qué y cómo es el individuo normal, detentador del Logos y del orden. Lo Otro pues, en su heterodesignación ofrece la matriz semántica que en su inversión o aplicación dota de contenidos a lo Uno. Ello puede ofrecer puntos de vista revolucionarios, como por ejemplo, el que trataremos en el último capítulo, cuando veamos que según Aline Roussel es la continencia femenina el modelo que da lugar al dominio de sí estoico.

Realmente esta visión según la cual no sólo lo Mismo define a lo Otro, sino que la necesaria correlación con lo Otro determina el estatuto de lo Mismo, se halla presente ya en Hegel. El ente inmediato e indiferenciado que busca constituirse como *algo* encuentra su límite en el *otro*, sabe de sí al negar al otro, es otro para el otro (*Anderssein, Sein-fár-anderes*), para salir de esta negatividad, para no agotarse en ser mera carencia de otro, busca excluir de sí toda referencia al otro, niega la negación y se afirma como ser-en-sí (*Ansichsein*). Pero con ello arrastrará la condena de llevar al otro contenido en él, el ser-en-sí de algo es negación de la negación y no afirmación inmediata.

Luego existe una especie de principialidad ontológica de lo Otro sobre lo Mismo, una dependencia semántica, que en vano tratará de olvidar, y que pondrá en marcha toda una dinámica de poder y sometimiento, en el discurso del Amo sobre el esclavo, en la dialéctica del reconocimiento.

El lugar simbólico de lo Otro ha albergado esperanzas genésicas y revolucionarias como metáfora de lo irreductible al poder, el margen y lo heterogéneo en la filosofía francesa principalmente de los años sesenta-setenta, corriente que conectaba también con la contracultura y antipsiquiatría americanas, y que de alguna manera bebía en las fuentes de Heidegger y las relecturas nietzscheanas. En Simone de Beauvoir, como hemos visto, representa la exclusión que debe ser superada.

Para Heidegger la diferencia óntico-ontológica se relaciona con la donación de sentido (*Ereignis*).

Lacan tematiza el concepto de lo Otro en referencia al paso de lo Imaginario, periodo pre-edípico de fusión con la madre, la formación del lenguaje, del sujeto, que da lugar al Orden Simbólico.

Derrida, partiendo del supuesto de que la Lógica Occidental está presidida por el imperio de lo Mismo, busca la deconstrucción del Logocentrismo desarrollando su apertura hacia lo Otro a partir de la tematización de la *diferencia* (*différance*, en su doble sentido de *espacement —espaciamiento: producción de intervalos, que señala lo otro fuera de lo mismo, diferente*)— y *temporisation*, interacción presencia/ausencia, en la que el significado no es nunca presente, sino que se construye a través de alusión a significantes ausentes. Al carecer de una Verdad única, de un Fundamento o Logos originario, el universo del sentido se abre como un texto plural, una *dissemination* generadora de diferencias y significados. La deconstrucción del Logocentrismo acaba con el privilegio de la *foné* (el habla), de la conciencia, y en su lugar se apuesta por una nueva ciencia de la *graphé* (escritura) real originadora de los significados, que marca la clausura del tiempo de la metafísica.

Ya en el terreno de la diferencia entendida como género, Hélène Cixous abundará en la posición derrideana, acentuando la identificación falogocéntrica del pensamiento binario, apostando, frente a él, por la diferencia múltiple y heterogénea y la *missexualité*, proliferación de sexos, de signos, «el texto enigma como feminidad».[24] La escritura femenina se constituye en el instrumento para crear y desvelar los ámbitos genéricos de *puissance y de juissance*, para recuperar la Voz de la Madre, la canción, el aliento (*souffle*), anterior a la Ley, un reino Otro de lo femenino fuera del tiempo, anterior a los nombres, a la sintaxis, al Orden simbólico. La escritura deconstruye al sujeto, pero la mujer, al escribir retorna al reino de lo Imaginario, en el mito materno de lo corporal, lo poético y lo indiferenciado, el deseo más allá de lo fálico. El gozo de lo Otro fuera del poder de lo Mismo.

El lenguaje poético, su ruptura en un juego alusivo y elusivo, la metáfora frente a la lógica, convierten los textos de Cixous en

---

24. Hélène Cixous, «La Missexualité», en *Entre l'écriture*, París, Des Femmes, 1986, p. 94.

una prosa bella y altamente sugerente, pero que gnoseológicamente deriva hacia un críptico misticismo. En una posición semejante Luce Irigaray ostenta un mayor calado filosófico, sin sustraerse, no obstante, a este mismo peligro.

Para Irigaray la «diferencia sexual» es tributaria de la problemática de lo Mismo, fruto de una *hom(m)osexualité* fundamental (de *homo* —mismo— y *homme* —hombre—). En *Speculum de la otra mujer* Irigaray agrupa a Freud con Platón, y con ellos a los Grandes Padres del pensamiento: Aristóteles, Plotino, Descartes, Kant, Hegel... todos ellos animados por un falocentrismo especulativo, recto, visual. La especula(riza)ción del discurso filosófico occidental nos remite al concepto de *speculum* «instrumento que separa los labios, las aberturas, las paredes, para que el ojo pueda penetrar en el interior», así como al espejo, a la necesidad subyacente del pensamiento de postular un sujeto capaz de reflejar su propio ser. La mujer, atrapada en esta lógica especular, sólo puede o incluirse en la dinámica de lo Mismo, representarse como hombre castrado e inferior, o explorar su silencio. «Más vale no hablar, sino por medio de equívocos, alusiones, sobreentendidos, parábolas [...] Aunque os pidan por ello ciertas precisiones. Aunque os aseguren no comprenden nada. En cualquier caso, nunca han comprendido nada. Luego, ¿por qué no multiplicar hasta la exasperación el desprecio? Hasta que el oído se habitúe a otra música, hasta que la voz vuelva a cantar, hasta que la misma mirada deje de desorbitarse exclusivamente ante los signos de su auto-representación, hasta que la (re)producción deje de repetir lo(s) mismo(s) y en las mismas formas, con la salvedad de unas pocas figuras.»[25]

Evidentemente desafíos así le han acarreado críticas de irracionalista, nihilista, posición paradójica de su discurso teórico... Y aunque es cierto que la Lógica de lo Mismo parece inexorable, condenando al silencio o la ininteligibilidad a aquellos que pretenden situarse fuera, una intelección radical de los conceptos Mismo/Otro como absolutamente contrarios nos sitúa en una posición pre-platónica, que, como creo haber apuntado, la filosofía posterior ha pretendido soslayar tematizando las interconexiones y abriendo atajos a la diferencia.

---

25. L. Irigaray, *Speculum*, *op. cit.*, p. 160.

Las propuestas de Irigaray no se agotan en el negativismo, sino que pretenden escapar del mimetismo del silencio para ahondar y recrear un imaginario femenino. Para ello, no podemos sin más *parler le même*, como han hecho los hombres desde siglos, con ello volveríamos a faltarnos, a perdernos *env(i)olées* por los nombres propios.[26] Es necesario crear un lenguaje propio, donde reencontrar nuestra propia sustantividad, reencontrarnos como sujetos en una genealogía propia.[27] Para la construcción de este espacio propio no basta con invertir el falocentrismo, pues nos encontraríamos otra vez en el reino de lo Mismo, ese es uno de los mayores peligros frente a los que Irigaray nos precave: lo Otro no puede entenderse como una inversión de lo Mismo.[28] La mujer debe desentenderse de toda esta simbología de lo Otro que no es la suya. El deseo de la mujer no habla el mismo lenguaje que el del hombre. Frente a lo que pretendiera Freud, en el origen del orden social no se halla el asesinato del padre como fundador de la horda primitiva, sino el más arcaico asesinato de la mujer madre. Todo el orden social de nuestra cultura se basa en esta prohibición del «cuerpo a cuerpo con la madre», en la prohibición de este imaginario materno, íntimo, difuso, táctil, de labios protectores, donde el sexo no es uno, donde la matriz es topos de acogimiento, no devorador. Únicamente para el Logos masculino lo Otro se presenta como sinónimo de la locura, «pero comprender e interpretar todo esto viene a representar para nosotras la salida de un mundo de locura que, de hecho, no es el nuestro. De un miedo a la noche, de un miedo a lo no-identificable, de un miedo a un asesinato original que, culturalmente no es el nuestro. Pienso que es muy importante tomar nota de ello, porque nos siguen colocando una y otra vez en los lugares de esas proyecciones. Y porque todavía nos vemos presas y cautivas, una y otra vez, de esos fantasmas, de esa ambivalencia y de esa locura, que no es la nuestra, excepto por participación. Retomemos, por tanto, la nuestra, y devolvámosles a los hombres la suya».[29] El camino de salida nos lleva a la asunción de otro sexo, otra escritura, otro sentido.

---

26. L. Irigaray, *Ce sexe qui n'en est pas un*, París, Minuit, 1977, p. 205.
27. L. Irigaray, *Sexes et parentés*, París, Minuit, 1987, p. 83.
28. Véase «L'amour du même, l'amour de l'autre», en *Etique de la différence sexuelle*, París, Minuit, 1984.
29. L. Irigaray, *El cuerpo a cuerpo con la madre*, Barcelona, Lasal, 1985, pp. 13-14.

Horizonte que en el terreno de la praxis, de la elaboración de una ética feminista se enfrenta con los peligros de la magnificación de la relación con la madre. Tal y como Françoise Collin apunta, el modelo de madre nutricia olvida que ésta también puede ser devoradora para la hija, la ética de lo infinito puede anular la necesaria definición de la propia finitud, sus recursos y sus límites. «Esta ética produce, por otro lado, efectos que pueden ser calificados, por lo menos, de inquietantes: autoriza y favorece procesos de identificación de numerosas mujeres, fascinadas por la magia del Nosotras, con la palabra y la imagen de una de ellas que, de esta manera, asegura (en una dialéctica confusa) su poder —aunque éste sólo estuviera hecho de seducción—, como el del gurú de una secta "No hay una sin otra" produce su propia inversión, es decir: "l'autre ne va pas san l'une"».[30]

Después de este repaso de las diversas conceptualizaciones de los términos Mismo/Otro podemos ya aventurar ciertas conclusiones sobre su pertinencia para un análisis feminista.

En líneas generales, hemos contemplado este dualismo como un tópico del pensamiento occidental, comprobando que no pueden entenderse dichos conceptos como absolutamente contrarios. La noción de «diferencia» establece un camino entre ambos, ayudándonos a tematizar sus interconexiones. No obstante no estamos ante una cuestión perenne, a partir de los ochenta dicha oposición binaria parece ser substituida por el modelo de la simulación.

¿Es conveniente aplicar esta matriz binaria al análisis feminista?

Si se piensa en una mera traslación simplista en la que lo femenino se instalara dentro de lo Otro adjudicando a lo masculino el reino de lo Mismo la respuesta habría de ser rotundamente negativa, ello implicaría naturalizar una distinción cultural, aceptar como buena la diferenciación androcéntrica que ha contribuido a nuestra exclusión, encaminarse a un esencialismo negativo, irracional, medrar en la mitología de la descalificación, desposeernos de las armas lógicas y argumentativas, renunciar a nuestra eficacia como interlocutoras y agentes sociales.

---

30. Françoise Collin, «Bordeline, por una ética de los límites», *Isegoría* (Madrid), 6 (noviembre 1992), p. 88.

Sin embargo no se puede obviar, ni menospreciar, el hecho de que esta matriz simbólica del pensamiento occidental se ha vertido de forma opresiva sobre las mujeres, estableciendo una exclusión genealógica, contribuyendo a gestar ideológicamente el concepto «mujer» como incluido en la referencia de lo Otro, legitimando metafísicamente las estrategias de reclusión y control social.

Por todo ello considero necesarios dos usos del par Mismo/Otro:

a) deconstructor: analizando cómo esta matriz binaria del pensamiento occidental se ha utilizado de forma opresiva sobre lo femenino;

b) genealógico: mostrando los mecanismos ideológicos por medio de los cuales la asimilación femenino = Otro ha configurado un determinado concepto de «mujer» y se ha introducido dentro de los procesos de subjetivización e identidad de género, así como ha legitimado toda una serie de estrategias de exclusión y dominación.

La función de lo Otro como uno de los lugares de reconstrucción de lo femenino sólo podría ser asumida con toda suerte de precauciones que nos evitaran caer en el esencialismo. Pensemos lo Otro como un lugar de exilio, ocupado entre otros grupos por las mujeres, carente de naturaleza pero no de perspectiva, en el que las carencias y ocultamientos han generado inercias, encarnaduras, determinados tipos de silencios o complicidades, un espesor existencial peculiar. Sobre lo Otro femenino se han vertido una serie de símbolos, e imágenes, marcados casi siempre por lo maléfico: Medusas, Esfinges, Gorgonas... que nos conminan a un terror que no nos pertenece.[31] Algunos de estos símbolos deben ser deconstruidos, otros desterrados, otros pueden ser utilizados en la construcción del genérico femenino después de haber restituido nuestra relación con ellos como mujeres, de haber anulado la lectura masculina

31. Véase, por ejemplo, J.-P. Vernant, *La mort dans les yeux*, París, Hachette, 1985 (trad. cast., Barcelona, Gedisa, 1986); A. Iriarte, *Las redes del enigma. Voces femeninas en el pensamiento griego*, Madrid, Taurus, 1990; P. Pedraza, *La bella, enigma y pesadilla*, Barcelona, Tusquets, 1991.

(gruta, matriz, cuerpo, pecho nutricio...). Resta pues la tarea de volver a simbolizar poética y sensorialmente algunos de estos símbolos para la construcción de un Imaginario femenino.

La vertebración Mismo/Otro es igualmente importante para la construcción de una identidad genérica siempre que se analicen sus estrategias de poder en la heterodesignación hegemónica y en la dependencia semántica del heterodesignante.

Otro camino a seguir explorando es el de la asunción de las tematizaciones generales de la diferencia incluyendo a lo femenino, lo cual no quiere decir necesariamente hacer un feminismo esencialista de la diferencia, sino recoger lo positivo de la crítica a lo Mismo, la deconstrucción, la diferencia, lo diverso... también para las mujeres como grupo marginado —y de nuevo marginado en las filosofías de la diferencia—, utilizando los recursos lógico-gnoseológicos que aportan dichas tendencias para la construcción de nuestra identidad genérica.

Desde Foucault puede comprenderse cómo la separación Mismo/Otro de la cultura occidental ha propiciado un sistema particular de exclusión, separación y control epistemológico y social sobre las mujeres. No obstante Foucault no vio que esta separación Mismo/Otro, amén de ser general, ha estado altamente marcada según el género (*gendered*). En los modelos de reclusión a partir de los cuales se define la sociedad disciplinaria no se toman en cuenta las variables de género, el acento cae sobre el espacio público, sólo en *Le désordre des familles* y en su *Histoire de la sexualité* volverá al espacio privado pero acentuando la *normalización*, deja escapar por tanto la posibilidad de aplicar la noción de «encierro» al ámbito femenino, no meramente como pasiva génesis de «cuerpos dóciles», sino también en su dinamismo reactivo, generador de estrategias autoafirmativas. Habría también que analizar la reclusión simbólica en «lo Otro» (el eterno femenino y su misterio), reclusión espacial con características ajenas al modelo carcelario: el hogar, el harén, el convento... El tema de lo Otro como locura aplicado al caso específico de las mujeres está únicamente insinuado cuando reconoce que la figura de la bruja es la antecedente de la histérica. Y en general toda la «anatomía política del cuerpo» se perfila desde una clara visión androcéntrica.

Hemos pues contemplado el lugar de lo Otro desde su vertiente gnoseológica general, analizando sus implicaciones en la

conceptualización de la cultura occidental desde la matriz binaria razón/irracionalismo y la tematización de la diferencia, hemos perfilado alguna de la paradojas de la heterodesignación, y rastreado sus prolongaciones en las estrategias de poder de reclusión y control, hemos constatado a la vez su vaga aplicación a lo femenino y la carencia de un seguimiento serio de su imposición como estrategia semántica y de poder sobre las mujeres, hemos delineado la asunción de la diferencia y su posible aplicación al feminismo por parte de autoras como Irigaray y Cixous... Pero en todo ello, más peligroso que el olvido (ambigua reclusión de lo femenino en lo Otro y escasa explicitación de ésta como mecanismo de control) resulta la utilización subrepticia de lo Otro como elemento salvífico para el ser humano y sacrificio específico de las mujeres, condenadas nuevamente a ser reserva espiritual.

Con la crisis de la Razón, los valores de lo Otro, atribuidos sin mucha pormenorización a la locura, lo femenino, lo extranjero o la animalidad, empiezan a ser requeridos por los sujetos hegemónicos de discurso, en un mecanismo reiterado dentro de la dinámica histórica que podemos denominar *asunción hegemónica de los valores del grupo heterodesignado*, por medio del cual el grupo dominante vampiriza y otorga nuevo rango a valores y configuraciones antes menospreciadas, desposeyendo de ellos al grupo al que habían sido adjudicados, ocultando casi siempre dicha procedencia y asumiéndolos como marca del grupo dominante.

Hemos constatado, al comienzo del presente apartado, la fuerte cotización de lo Otro en ciertas tendencias del pensamiento contemporáneo, pues bien, para su reutilización feminista habrá que tener en cuenta no sólo el olvido de su aplicación o protagonismo sobre o para las mujeres, sino desvelar fundamentalmente el nuevo ejercicio sexista del término contra ellas mismas. Y si ello tiene implicaciones importantes en el terreno gnoseológico, la crítica ha de tornarse radical cuando lo Otro pasa a ser considerado como una de las metáforas de la visión filosófica de la sexualidad en una época, la nuestra, que, como Foucault ha señalado, ha ontologizado el sexo hasta convertirlo en verdad profunda del individuo.

Como Alicia Puleo recuerda «en plena crisis de la razón, se revitalizan símbolos arcaicos en los que la sexualidad es perci-

bida como hierofanía y contacto con lo Otro».[32] La mujer, tradicionalmente identificada con la Naturaleza, asumirá el papel de mediadora salvífica, definida como intuición y sexualidad, frente a los desmanes de la razón instrumental. Este ambiguo papel revolucionario le cabe a la mujer siempre que se mantenga como reserva moral incontaminada de poder, asumiendo una vez más la reificación ontologizadora de su sexo. «El héroe contemporáneo, el hombre de la angustia existencial, puro *logos* despojado de la fe en un sentido de la vida y de la Historia, busca un suelo ontológico en la pretendida inmediatez de una mujer que es también, en realidad, el fruto de las mediaciones por las que se constituyó el género-sexo masculino. Esta imagen en negativo subyuga la fantasía de filósofos y artistas que se verán tentados a recurrir a esta antigua reificación de los géneros para fundar un nuevo sentido.»[33] Tentación en la que incurren, como espléndidamente muestra A. Puleo, Sartre con su adjudicación a lo femenino de las categorías de lo «viscoso» y «blando», Horkheimer, Marcuse al entender a la mujer como representante privilegiado del Eros... y todo un amplio etcétera de autores influidos por la izquierda freudiana y el espíritu sesentayochista. Esta reclusión sublimada en lo Otro, que tan paternalmente nos desaconseja nuestro protagonismo como sujetos de discurso y agentes sociales, tiene, de mano de la reificación, una prolongación todavía más peligrosa, y es la de descubrir un elemento de sadismo natural, enaltecido como manifestación de la violencia del deseo frente al orden establecido. Así, en la clasificación dialéctica de la conceptualización contemporánea de la sexualidad que establece la autora, en un primer momento observamos la sexualidad como astucia del Uno-Inconsciente (Schopenhauer, von Hartman), en un segundo la sexualidad como liberación (fase que hemos comentado, Psicoanálisis y surrealismo) y en un tercero la sexualidad como transgresión soberana (ejemplificada en Bataille). En este tercer modelo se hereda la violencia sadiana como experiencia cósmica de transgresión.

Dada la heterosexualidad general, este enaltecimiento de la

---

32. Alicia Puleo, *Dialéctica de la sexualidad. Género y sexo en la filosofía contemporánea*, Madrid, Cátedra, Col. Feminismos, 1992, p. 203.

33. *Ibíd.*, pp. 203-204.

agresividad sexual del hombre se traduce sin recato en un enaltecimiento de la agresividad simbólica sobre las mujeres.

La atracción de este modelo es pues altamente peligrosa, presente en Sade en su apología de la violencia ejercida sin distinción de sexos y poetizada en Bataille como ejercicio masculino, sus reiteraciones suelen dibujar un horizonte de agresividad marcadamente fálica.

No concuerdo, sin embargo, con la autora en que Foucault incurra en esta atracción, ni en que en *L'Histoire de la folie* acepte subrepticiamente una sexualidad sádica dentro de una locura transgresiva. Para Foucault Sade invierte el pacto y la soberanía popular rousseauniana, la sinrazón sadiana no reivindica «la violenta naturaleza del hombre sino el infinito de la no-naturaleza, la abolición soberana de la misma».[34] Bien es cierto que, como señala Foucault, a través de Sade y Goya el mundo occidental capta la experiencia trágica de sobrepasar la razón por medio de la violencia, pero las posibilidades que ello ofrece no se ensalzan como culminación de una obra, sino en la consideración crítica que esta ruptura nos muestra, por la locura que la interrumpe, una pregunta sin respuesta, un deslizamiento sin reconciliación.[35] Más que la responsabilidad de reivindicar un modelo explícitamente fálico, Foucault, como la mayoría de autores, incurre en la falta de previsión, y a veces desinterés, con respecto a las posibles prolongaciones androcéntricas y de sometimiento sexista que sus propuestas pueden implicar.

Es necesario afinar en la consideración de las estrategias de sometimiento que los cambios gnoseológicos propician.

Recapitulando en este sentido vemos que lo Otro se enmarca dentro de un universo connotativo que incluye relaciones cambiantes con nociones como: Irracional, Naturaleza, Sexualidad, Femenino, Extranjero... En esta dinámica, las mujeres no van a ocupar un lugar permanente e ingenuamente separado y rescatable. Con la hegemonía de las corrientes vitalistas y la inclusión de la sexualidad en la metafísica del ser, las interconexiones se hacen más sutiles. Así, por ejemplo para Schopenhauer las mujeres están incluidas en la Naturaleza como man-

34. M. Foucault, *Histoire de la folie...*, París, Plon, 1961, pp. 552 ss.
35. *Ibíd.*, p. 566.

tenedoras de la trampa de la especie por medio de una sexualidad que aúna deseo y reproducción, frente a ello, lo genuinamente humano se acercará a lo Otro como voluntad de nada, como aniquilación de la cadena de nacimientos y dolor. En la Sexualidad entendida como liberación, la reproducción y el deseo se separan, la Naturaleza deja de representar el Mal para asumir la utópica reserva del Bien, en el que la mujer actúa como mediadora y metáfora, pero no como sujeto, espacio que se reserva al varón nostálgico y usufructuario de lo Otro. En la Sexualidad como transgresión (Bataille), ésta se diferencia del erotismo; la Naturaleza, resignificada como tensión entre la Muerte y la Vida, pasa a ser patrimonio del varón, que accede a ella a través de la anulación de la mujer, signo de toda coerción represiva.

Existe pues, como venimos observando, un sucesivo abandono y ocupación genérica de significantes, donde se manifiesta una vez más el mecanismo de *asunción hegemónica de los valores del grupo heterodesignado*. Lo Otro, lo Irracional, la Sexualidad, la Nauraleza... son objeto de redistribución, desposeyendo de estos valores al grupo al que con su caracterización habían pretendido definir. Dicho mecanismo conlleva unas estrategias repetidas: desposesión, negación de su origen o generalización falsaria. Ello implica:

1. *Cambio de cotización de los valores*. Lo que define al grupo hegemónico pasa a ser valorado, mientras que lo que pertenece al grupo heterodesignado se devalúa, configurando una *reordenación estratégica de los significantes*.

Este cambio de cotización no tiene relación con el contenido de dichos valores sino con el poder de quien los asume, así estamos acostumbrados a observar, por ej., cómo las profesiones ocupadas por mujeres se devalúan, mientras que trabajos tradicionalmente realizados por mujeres adquieren prestigio si los realizan los varones: restaurador, modisto, etc., ocurriendo lo mismo con las cualidades a ellos asociadas.

2. *Zanjamiento simbólico de la reivindicación*. Se confunde la asunción de determinados valores del grupo heterodesignado con la efectiva emancipación de sus individuos, cuando lo que generalmente ha ocurrido es: un mantenimiento de la situación discriminatoria y una vampirización de valores que, mejor o

peor, habían definido al grupo. (El grupo heterodesignado atenúa su genérico, pierde sus anteriores señas de identidad.)

Así, por ejemplo la moda multiculturalista o ecológica ha asumido valores de: extranjería, primitivismo, artesanía, bondad natural..., saldando muchas veces la mala conciencia occidental sin desarrollar medidas reales de justicia o preservación.

3. *Esquizofrenización por el «doble vínculo» (double bind).* El cambio en la adjudicación de referentes simbólicos nunca es radical, de forma que se mantienen modelos contradictorios, este doble significado contradictorio ejerce un efectivo terrorismo semántico. Si para Bateson y Watzlawich el «doble vínculo» de exigencias paradójicas es el origen de la esquizofrenia, habrá que concluir, por ejemplo, que la identidad de género paradójica que se aplica sobre las mujeres constituye una forma sutil de ejercer un terrorismo neurotizante en su normalización, plasmado en:

a) Doble sistema de estereotipos: virgen, madre, virtuosa, juiciosa, pudorosa, pulcra / puta, bruja, lasciva, infantil, coqueta, desastrada... Lo que crea una identidad esquizoide y dependiente, pues las valoraciones y requerimientos de los otros (y este reconocimiento es fundamental para su identidad, pues se la otorga el otro, el que tiene poder) pueden hacerla saltar de una a otra columna sin previo aviso.

b) Doble moral, basada en el par egoísmo/abnegación, sus exigencias éticas se inscriben dentro de una moral particular, diferente de la moral universal humana, que la sitúa en una red de *exigencias devaluantes* (se le exige que sea femenina, cuando las características que ello comporta no son valoradas socialmente).

c) Patologización. La mujer sufre una normalización hacia la dependencia, el resultado de este proceso, sea el que sea, conducirá a una patologización. Si fracasa en su normalización no será una verdadera mujer (mujer fálica, regresión, etc.). Si logra una identidad femenina convencional, bajo su aparente integración pugnarán las contradicciones de una socialización de segunda categoría, basta urgar un poco para comprobar que su feminidad está en contradicción con los criterios que evalúan la normalidad y el reconocimiento (del ser humano en general, valorados y valorables para y desde el varón).

4. *Falacia del lugar privilegiado.* Si el valor antes adjudicado al grupo heterodesignado se generaliza pero guardando memoria de su anterior adscripción, puede reconocérsele al grupo la cualidad de forma nobiliaria o como excelencia, pero sin los beneficios de su nueva operatividad.

Así, por ejemplo características adjudicadas a lo femenino como objeto erótico: misterio, seducción, corporalidad, artificio... serán asumidas por el pensamiento postmoderno en la falacia de la feminización del fin de siglo, pero sin que ello otorgue espacial preponderancia a las mujeres o sus creaciones, aún cuando se les considere genuinas detentadoras de tales atributos, que suelen seguir aplicándoseles desde un punto de vista masculino.

5. *Galantería de la sobreexigencia.* Si los beneficios de la nueva posesión del valor son simbólicos, tras la supuesta generalización de algo se concede graciosamente el peso del trabajo pesado a quienes tienen mayor «experiencia».

La revalorización de la familia, la crianza, la afectividad... suele unir el ensalzamiento del «lugar privilegiado» de la mujer-madre y su abnegación a la adjudicación cuasi-exclusiva de las cargas y tareas del cuidado.

6. *Sustitución de la diferencia por la desigualad proporcional.* Lo que era definitorio de la diferencia pasa a ser patrimonio de todos, el grupo heterodesignado participa de la igualdad de una manera «proporcional», esto es: con menor rango, posee esas cualidades de forma imperfecta.

La diferencia, aún en su marginación, suele preservar espacios de relativa independencia, al aplicar criterios de igualdad sin haber solventado las discriminaciones de base: económicas, educativas, sociales... se suele dar lugar a ciudadanos de segunda. La reina del hogar accede al paraíso de la igualdad del espacio público, de la doble jornada, el empleo a tiempo parcial o sumergido situándose mayoritariamente en los estratos más bajos. El pequeño propietario rural se convierte en asalariado urbano y sus hijos en candidatos al paro o el lumpen. La pequeñas reivindicaciones locales se pierden en la generalidad de los foros comunitarios.

2.2. *Insuficiencias del modelo disciplinario*

Hemos visto como en SP se diseñan las líneas de una «tecnología política del cuerpo». Ante las tesis foucaultianas, algunos interrogantes nos asaltan: aun aceptando que el hombre es una invención reciente y fruto de una configuración temporal del entramado poder/saber, ¿podemos afirmar que el individuo moderno es el resultado exclusivo de los sistemas punitivos de sujeción? ¿Las instituciones que remedan el modelo carcelario dan cumplida cuenta de toda la experiencia humana de subjetivación? La tecnología política ¿no deja fuera ámbitos más difusos pero también políticos? El cuerpo de que se habla, aparentemente no marcado según el género, ¿lo está en realidad?

A mi modo de ver una de las principales lagunas del modelo disciplinario de Foucault es que acepta subrepticiamente la división entre la esfera pública y privada, minimizando la segunda para hacer de ésta última un mero reflejo de la primera, la función de la familia como núcleo habitual de encierro y vigilancia no adquiere en este autor un estatuto propio. En *L'ordre des familles* será analizada sólo como correa de transmisión de la delación judicial, en *la Volonté de savoir* como centro de normalización sexual. Independientemente de la carencia de análisis que ello implica de otras características que inciden en la constitución del individuo moderno en general, tal opción tiene especiales consecuencias de invisibilidad para las tecnologías de poder específicas aplicadas sobre las mujeres. La cárcel, la escuela, el cuartel... son espacios preferentemente masculinos, mientras que el ámbito de reclusión habitual para las mujeres sigue siendo el hogar. Analizar los mecanismos que obran en su interior implica ampliar y modificar en parte los procedimientos del modelo carcelario.

Dos son pues las cuestiones más importantes por clarificar:

a) aplicación de los mecanismos de vigilancia y control al espacio familiar hasta completar, por la inclusión de dicha esfera, la totalidad de la sociedad disciplinaria;

b) valorar la importancia de la familia en la génesis del individuo moderno, lo cual puede sin más completar el modelo disciplinario o bien dar lugar a perspectivas novedosas que subviertan algunos de los postulados foucaultianos al respecto.

En primer lugar la noción de «encierro» aplicada a la mujer tiene ya características peculiares. Según demarcara Foucault en *La historia de la locura* el encierro se caracteriza por: una separación masiva y binaria entre lo normal y lo patológico, una pérdida de la individualidad en una masa incontrolada y encerrada, y una marca distintiva correlativa de la separación binaria. Como ya apuntara en mi libro *Femenino fin de siglo. La seducción de la diferencia*: «La forma de encierro que normalmente ha sufrido la mujer no puede sin más igualarse a estas otras (la cárcel, el manicomio, el hospital, la escuela...) dado que posee sus peculiaridades propias. La sociedad puede prescindir de locos, delincuentes, ancianos, encerrándolos en recintos dentro de su seno, pues así se adquiere para los que están fuera el monopolio de la cordura, la bondad, la salud... Pero en el caso de la mujer, por razones sociales, sexuales, ésta ha de estar cerca del varón, su reclusión no será grupal, no generará masas incontroladas y encerradas. A la mujer se la ha recluido en el hogar, su verdadera cárcel la priva de la solidaridad con las otras marginadas, es una prisión camuflada, una pseudolibertad mentirosa. Encierro unipersonal que oculta su verdadera circunscripción carcelaria camuflándose en santuario».[36]

Esta forma de reclusión se complementa con el *encierro simbólico* en una dúplice y ambigua esencia femenina: sublimada en sus virtudes domésticas (hacendosidad, discreción, sacrificio, abnegación), siempre en pugna con la parte oscura y maléfica (inferior, libidinosa, irracional).

Ciñéndonos a la misma época que Foucault analiza, la ortopedia moral que el orden burgués busca en la suspensión temporal de los derechos del delincuente y su reclusión, tiene su justificación para las mujeres en su supuesta debilidad moral y necesidad de constante tutelaje, lo que alienta una minoría de edad jurídica, su reclusión y vigilancia en el hogar, y toda una literatura pedagógica, higiénica, prescriptiva ética y religiosa.

La delimitación espacial del hogar configura un *panopticismo propio*, la arquitectónica de la vigilancia confluye sobre sí misma en el espacio reducido de la sala de estar. Como tan bien

---

36. R.M. Rodríguez Magda, *Femenino fin de siglo. La seducción de la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1994, p. 70.

supo ver Virginia Woolf en *Una habitación propia*, la estrategia de vigilancia sobre las mujeres se asienta en la negación de un espacio propio, su vida ha de desarrollarse en las estancias comunes, donde cualquiera puede supervisar su adecuación a lo que de ella se espera.[37]

La ocupación del tiempo —la jornada interminable— tiene a la vez un valor terapéutico y consolidante de su virtud, así el ocio será considerado como peligroso e incluso la parcela temporal que pueda dedicar a sí misma no será sino laboriosidad encubierta (obligación de estar bella, en forma, ampliar sus conocimientos sobre decoración o psicología infantil, etc.).[38]

La vigilancia jerárquica de la sumisión al encierro depende en última instancia del padre o del marido, que establecerá zonas de libertad semivigilada y límites horarios convenientes de retorno al hogar. Las sanciones normalizadoras son tanto internas al núcleo familiar como trasladables a la institución médica o penal.[39]

Los procedimientos de examen nos remiten de nuevo al dictamen de los expertos, a los directores de conciencia y a su plasmación más o menos sumisa o rebelde en los diarios íntimos, que en las mujeres responden a motivaciones de escape, ensoñación o fantasía romántica diferentes a las de los varones. Todo ello contribuye a crear esferas propias de observación que, amén de constituir disciplinas específicas dentro de la medicina (ginecología) o psiquiatría (tratamientos de la histeria), pasan a configurar el acervo manipulado u oculto de otras ciencias humanas, estableciendo también modelos de orden doméstico y moral extrapolables a la axiología general de la sociedad moderna disciplinaria, analizada por Foucault en SP y perpe-

---

37. Este tema ha sido ampliamente tratado al estudiar a las escritoras inglesas del XIX; véase por ejemplo el ya clásico *The Madwoman in the attic: The Woman Writer and the Nineteenth Century Literary Imagination*, de Sandra M. Gilbert y Susan Gubar, New Haven, Yale University Press, 1979.

38. Estas cuestiones han sido también objeto de múltiples estudios; por señalar uno, Barbare Ehrenreich y Deirdre English, *For her own good*, Doubleday, 1973 (trad. cast. de M.ª Luisa Rodríguez Tapia, *Por su propio bien. 150 años de consejos de expertos a las mujeres*, Madrid, Taurus, 1990).

39. Con respecto a las primeras, véase por ejemplo de las mismas autoras antes citadas: «Dolencias y trastornos. Política sexual de la enfermedad», publicado junto con «Brujas, comadronas y enfermeras», Barcelona, LaSal, 1981. Con respecto al tratamiento penal remito a *Le désordre des familles. Lettres de cachet des Archives de la Bastille* (present. de Arlette Farge y Michel Foucault), París, Gallimard, 1982.

tuada en el modelo individualizante del poder pastoral, que será tratado en el capítulo siguiente.

Pero toda esta revisión, incluyendo el hogar como recinto de encierro y vigilancia aporta sólo una dimensión reducida: la de paliar una laguna en los espacios disciplinarios estudiados por Foucault. Habrá que ser todavía más audaces y valorar la importancia de la esfera doméstica en la constitución del individuo moderno, pues si los otros lugares de confinamiento y vigilancia: cárcel, escuela, hospital, etc., en su sujeción del cuerpo han configurado una anatomía política y una génesis disciplinaria que es el origen de las ciencias humanas y de la idea de individuo moderno, también habrá que analizar este poder «productor» de la ficción doméstica. Y ello nos llevará no únicamente a paliar un olvido, sino a replantear la valoración implícita de las diversas esferas, el androcentrismo larvado que vuelve a aparecer al sustituir el protagonismo de las esferas políticas por el de las instituciones sociales, pero considerando relevantes otra vez espacios predominantemente masculinos.

La importancia de este poder «productivo» de la ficción doméstica es el tema que desarrolla Nancy Armstrong en su libro *Desire and Domestic Fiction*.[40] El punto de partida es invertir la visión tradicional de la crítica literaria —y de la crítica literaria feminista— que, o bien parte de un silenciamiento o marginación de las aportaciones de las mujeres a la historia, o bien asume una retórica de la victimización intentando reivindicar dichas aportaciones en medio de una tradición hostil. Armstrong hace hincapié más en el poder que nuestra cultura otorga a las mujeres de clase media que a su subordinación, así analiza la importancia que los libros de conducta dirigidos a mujeres y la novela victoriana tuvieron en la creación de la «ficción doméstica», espacio funcional y ordenado que ahora conocemos como «hogar» y que sirve como contexto para la representación del comportamiento normal. «Lo que pretendo decir es que el lenguaje que en un tiempo representó la historia del individuo así como la historia del Estado en términos de relaciones de parentesco, fue desmantelado para formar las esferas masculina y femenina que caracterizan la cultura moderna. Deseo mostrar que una forma moderna, basada en los géneros, de la sub-

40. Oxford, University Press, 1987 (trad. cast. de María Coy, Madrid, Cátedra, 1991).

jetividad se desarrolló primero como un discurso femenino en cierta literatura para mujeres antes de proporcionar la semiótica de la poesía y la teoría psicológica del siglo XIX. Fue a través de este discurso basado en los géneros, con mayor seguridad que por medio del debate epistemológico del siglo XVIII, como el discurso de la sexualidad se introdujo en el sentido común y determinó la forma en que la gente se entendía a sí misma y entendía lo que deseaba en otros. La división en géneros de la identidad humana proporcionó las bases metafísicas de la cultura moderna: su mitología reinante.»[41]

La ficción doméstica, pues, no debe entenderse como mero reflejo de la separación entre lo público y lo privado, ni como manifestación prescriptiva y restrictiva del comportamiento femenino, sino evaluarse en su papel «productivo». La ficción doméstica contribuye, según la autora, a crear la separación público/privado, sellado por un pacto sexual de distribución de esferas de poder: la política para el hombre económico, el hogar para la mujer doméstica; ocultando, sin embargo, su interrelación al presentar la esfera doméstica como ahistórica y natural, lugar de emociones psicológicas individuales. Olvidando, como bien ha mostrado Carol Pateman, que este pacto sexual es fundamento previo al pacto social, legitimando, a cambio de protección la subordinación femenina, que va a excluir a las mujeres como sujetos del pacto, otorgando al contractualismo un profundo sentido patriarcal.[42]

Los tratados de conducta del siglo XVIII fueron construyendo un ideal de mujer alejada del modelo aristocrático que comenzó a simbolizar la encarnación de la corrupción, las implicaciones de este cambio no se restringen al ámbito femenino, es imposible distinguir la producción del nuevo ideal femenino del ascenso de la novela y de la hegemonía de las nuevas clases medias en Inglaterra. En las primeras décadas del siglo XIX los escritores e intelectuales de clase media asumirán las virtudes encarnadas por la mujer doméstica como distintivo de clase, oponiéndolas a la cultura de la clase trabajadora.

Todo ello va a posibilitarle a Armstrong la formulación de

---

41. *Ibíd.*, trad. cast., p. 27.

42. Carol Pateman, *The Sexual Contract*, California, Standford University Press, 1988 (trad. cast., Anthropos, 1995).

tres conclusiones contundentes: «primera, que la sexualidad es un conglomerado cultural y como tal tiene una historia; segunda, que las representaciones escritas del yo permitieron al individuo moderno convertirse en una realidad económica y psicológica; y tercera, que el individuo moderno fue primero y sobre todo mujer».[43]

Con respecto a tales aseveraciones, ciertamente habría que matizar la primera y denunciar cierto maximalismo en las dos restantes. Desde una perspectiva foucaultiana evidentemente la «sexualidad» es un conglomerado cultural que posee una historia, historia que afecta a la propia gestación del término. Para Foucault el término «sexualidad» apareció tardíamente al comienzo del siglo XIX, este hecho no debe ser subestimado, no se trata de una mera modificación de terminología, sino que debe remitirnos a los cambios sociales que posibilitaron su emergencia. «El uso del nombre se establece en relación con otros fenómenos: el desarrollo dominios de conocimiento diversos (incorporando tanto los mecanismos biológicos de la reproducción como las variantes individuales o sociales de comportamiento); la puesta en marcha de un conjunto de reglas y de normas, en parte tradicionales, en parte nuevas, que se apoyan en instituciones religiosas, judiciales, pedagógicas, médicas; los cambios también, en la manera en que los individuos son conducidos a otorgar sentido y valor a su conducta, a sus deberes, a sus placeres, a sus sentimientos y sensaciones, a sus sueños. Se trata en suma de ver cómo, en las sociedades occidentales modernas, se ha constituido una "experiencia" de tal forma que los individuos han tenido que reconocerse como sujetos de una "sexualidad" que actúa sobre dominios de conocimiento muy diversos y que se articula sobre un sistema de reglas y de constricciones.»[44]

Antes de ello nos encontraríamos con la problematización de los *aphrodisia*, las preocupaciones médico-higiénicas, los ideales éticos de continencia, la noción de carne, pecado, etc. Parece en cualquier caso que existe acuerdo entre Foucault y Armstrong en el acotamiento de la época donde tal noción se gesta, si bien en el primero su proyecto de una «généalogie de l'homme de désir» y el análisis de la problemática de la activi-

43. N. Armstrong, *op. cit.*, p. 20.
44. M. Foucault, UP, pp. 9-10.

dad sexual en griegos y latinos otorga una mayor panorámica histórica, mientras que Armstrong parece dotar de excesiva importancia al segmento temporal que va de finales del XVIII y el XIX y a la ficción doméstica en concreto como determinante. Es esta sobrevaloración la que hace parecer excesivas las afirmaciones segunda y tercera, quizás fuera más ajustado afirmar que las representaciones escritas del yo coadyuvaron de forma relevante a la representación del individuo moderno como realidad económica y psicológica, y que un modelo, en principio femenino, de diferenciación de géneros fue más tarde exportado y asumido como emblema de toda una clase.

Hechas estas matizaciones considero que, entre otros, Armstrog tiene el acierto de hablar de definición y relaciones entre los géneros, lo que *a priori* proporciona una perspectiva menos sesgada. Frente a ello Foucault, al presentar su Historia de la sexualidad como una «généalogie de l'homme de désir» no puede dejar de incurrir en ciertas contradicciones: establece como eje de su investigación una figura, la del hombre, cuya invención aseguró en su crítica al humanismo, era más reciente que las épocas que pretende ahora analizar; incurre en la ambigüedad del término —no sabemos si quiere referirse al ser humano o al varón—, cuando precisamente la noción de deseo implica una perspectiva diferente según el género, y en cualquier caso no es de recibo sin más la exclusión de la mujer o su mera consideración en cuanto objeto.

Insistiendo en la sexualidad como conglomerado cultural, amén de aceptar la historicidad del término y la variabilidad de conceptos anejos históricamente cambiantes en torno a la actividad sexual (placeres, deseo, carne, cuerpo, etc.), habría que atender a la diseminación actual de esta familia conceptual y así diferenciar: sexo genético, gonadal, interno-anatómico, caracteres sexuales externos primarios y secundarios; género, atribución de género, identidad de género, rol de género, elección de objeto sexual... (temas estos de los que nos ocuparemos en capítulos posteriores al hablar del sexo verdadero).

La tesis de Armstrong sobreestima, a mi modo de ver, la importancia de la ficción doméstica en la configuración del individuo moderno; no obstante, en lo que respecta a su ámbito de aplicación creo que se queda más bien corta. Los libros de conducta escritos para mujeres, de una forma o de otra, han existido

desde épocas más remotas (piénsese en los tratados económicos de los filósofos griegos, las cartas estoicas, los tratados de la patrística y toda la literatura posterior religiosa pastoral al respecto), así pues: ¿no podemos ampliar la tesis de Armstrong y afirmar también aquí que su misión no fue meramente prescriptiva y restrictiva hacia las mujeres sino que contribuyeron a configurar, no sólo estableciendo la relación entre los géneros, el espacio social e ideológico de las diversas épocas?

Ciertamente se trata de obligar a ambos autores a ir más allá de sus propios límites en estricto seguimiento de sus postulados.

Nancy Armstrong cierra su libro afirmando: «Los libros de conducta para mujeres deben contemplarse como una más entre muchas clases olvidadas de información que están entretejidas de forma similar en el material de ficción. Como el tipo de datos que las historias convencionales no pueden explicar, la mayoría de estos materiales tienen el estatus de basura [...] Es este tipo de información cultural residual el que puede complementar las estructuras que determinan la realidad en un momento dado del tiempo. Y complementando las estructuras que determinan la realidad, este tipo de información exigirá un modelo de historia más adecuado que incluya la historia de la sexualidad y que nos explique a las personas como yos sexuados. En esta historia, los escritos por, para y sobre las mujeres deben ocupar un lugar primordial.»[45]

Este es, ni más ni menos, el proyecto foucaultiano de genealogía, de insurrección de los saberes sometidos, otorgando a las obras de y para las mujeres algo más que un lugar de comparsa en los saberes normalizados, reconociendo también su papel productivo en las relaciones poder/saber, paliando su «olvido» en los procesos de subjetivación. Según el mecanismo ya definido de *asunción hegemónica de los valores del grupo heterodesignado*, las mujeres, como grupo heterodesignado, son objeto de esta periódica desposesión de sus valores de género; así, por ejemplo podemos contemplar cómo la continencia femenina es asumida como modelo ético por el varón en el estoicismo, cómo la domesticidad femenina se convierte en el estandarte del orden en la burguesía. La valoración de esta desposesión, como ya hemos visto en el caso de lo Otro, no debe hacernos

45. *Ibíd.*, trad. cast., p. 299.

albergar falsas esperanzas con respecto a un hipotético acrecentamiento de poder por parte de las mujeres, normalmente constituye la pérdida de un cierto espacio de dominio/sometimiento separado, con sus claudicaciones pero también con sus ventajas consolidadas. No obstante, lo que quiero resaltar ahora en su dimensión positiva es que ello evidencia cómo los textos normativos para mujeres y los creados por ellas en este contexto tiene un lugar productor insoslayable en una Historia de las Ideas o de las Mentalidades.

2.3. *El sueño antropológico*

Una crítica a la génesis disciplinaria de las ciencias humanas no puede olvidar tampoco que éstas en su eclosión y desenvolvimiento han constituido una de las formas más recientes y completas de legitimación de la discriminación sexo/género. Si el hombre es una invención reciente, surgida y propiciada por la dinámica disciplinaria de los saberes, las mujeres sufrirán una doble normalización: en cuanto seres humanos y por su determinación sexual que establece el requisito de su sometimiento como clave aceptada y necesaria de la organización social y psicológica del ser humano.

El desarrollo de las ciencias humanas tiene en el estructuralismo y el estudio de los sistemas de parentesco su momento álgido de consolidación, por cuanto se establece un modelo que, a partir de su génesis lingüística y antropológica, alimentará reflexiones decisivas en el pensamiento contemporáneo referidas al psicoanálisis (Lacan) o al marxismo (Altuhsser), entre otras.

En su lúcido artículo «The traffic in Women: Notes on the "Political Economy" of sex», Gayle Rubin propone una «idiosyncratic and exegetical reading» de Lévi-Strauss y el psicoanálisis para desarrollar una definición del *sistema sexo/género*, entendiendo por tal, de forma preliminar: «a sex/gender system is the set of arrangements by wich a society transforms biological sexuality into products of human activity, and in wich these transformed sexual needs are satisfied».[46]

Los sistemas de parentesco constituyen una forma empírica

46. G. Rubin, *op. cit.*, p. 159.

y observable del sexo/género. El parentesco, basado en el tabú del incesto, la exogamia y las alianzas, instituye una organización de poder, pero un poder para los varones que intercambian, pues las mujeres son aquí sólo el objeto transaccional. Por tanto el origen de la opresión de las mujeres hay que buscarlo en este *traffic in women* más que en un tráfico de mercancías. El marxismo explica el lugar de la mujer en la producción capitalista, pero no da razón del porqué de su opresión. «Las mujeres son dadas en matrimonio, ganadas en batalla, intercambiadas por favores, mandadas como tributo, negociadas, compradas y vendidas.»[47] Mientras se trafica con hombres en orden a su bajo o nulo estatus: esclavos, siervos, rehenes de guerra... es decir, por razón de su clase social o del sometimiento político entre pueblos, las mujeres sufren además este proceso en cuanto que mujeres. Tal hecho debería haber evidenciado que la diferenciación entre los sexos, el sistema sexo/género es una realidad más cultural que natural, dejando al descubierto su genealogía de dominio, pero como la autora señala: «desde que Lévi-Strauss argumenta que el tabú del incesto y los resultados de su aplicación constituyen el origen de la cultura, se puede deducir que la derrota mundial histórica de las mujeres aconteció con el origen de la cultura y es un pre-requisito de la cultura».[48]

La verdadera carga disciplinaria de las ciencias humanas consiste en haber puesto de manifiesto cómo la organización social de los sexos descansa sobre el género, la heterosexualidad obligatoria y la represión de la sexualidad femenina, y sin embargo haber contribuido a legitimar todo ello, otorgándole carta de naturaleza.

El corolario lógico es claro: ¿de no haber existido intercambio de mujeres no habría habido cultura?, y, en ese caso ¿qué camino les queda a las mujeres?: ¿aceptar ese sacrificio fundacional y su perpetuación?, ¿perpetrar un atentado contra la cultura y promover el exterminio del sexo colaborador?

Dar por supuesto precisamente el escándalo que habría que explicar, y superar, es una de las peores mistificaciones a que las ciencias humanas pueden contribuir. Nos encontramos en el origen de la génesis genealógica de la razón patriarcal, de

47. *Ibíd.*, p. 175.
48. *Ibíd.*, p. 176.

la legitimación del genérico masculino en función del linaje y la casta, de la construcción del genérico femenino por la heterodesignación, del reconocimiento de los iguales que se autoinstituyen como grupo cerrado, poseedor del Logos, detentador del poder, estrategia de sometimiento plasmada en prácticas sociales, modelos de conducta, sistemas jurídicos y legitimaciones teóricas.

Tras la crítica al humanismo, entre *Surveiller et Punir* y *L'histoire de la sexualité*, existe un punto ciego, una zona de genésicas interrelaciones, que apenas acabo de perfilar, en los mismos temas que Foucault estudió pero cuya dimensión sexo/género no supo ver. Ni Lévi-Strauss, ni Freud, ni Lacan... ni tantos otros. Como si el androcentrismo larvado y subterráneo constituyera una enfermedad que atrofia las facultades perceptivas y deliberativas.

Baste, sin embargo señalar esta descomunal ceguera, pues las relaciones entre la antropología y el feminismo constituyen ya de por sí una disciplina aparte y lo suficientemente compleja y dinámica, como para intentar dar una visión general en tan poco espacio, desde Margaret Mead o Ruth Benedict a Henrietta L. Moore, Marta Moia, Lorite Mena, M.ª Jesús Buxó, Lourdes Méndez o las interesantes investigaciones en el País Vasco (D. Juliano, T. del Valle).

2.4. *Sujeto e identidad*

2.4.1. *Excursus sobre la identidad*

Es ésta de la identidad una cuestión añeja en el discurrir filosófico. Antes de incidir en la relación con lo femenino, bueno será recordar, cuasi pedagógicamente, algunos de sus cauces trillados.

De la identidad podemos al menos hablar en dos sentidos: en cuanto *principio lógico* y en cuanto *principio ontológico*. El Principio lógico de identidad puede sintetizarse en la afirmación «si p, entonces p» (situándonos en la lógica de proposiciones), o bien en la de «a pertenece a todo a» (lógica de términos). Nada, aparentemente, más inocuo y neutro que la lógica... y, sin embargo, las cosas empiezan a ser problemáticas desde su raíz mis-

ma. ¿Existe una sola lógica? Evidentemente no. ¿Se entendería la identidad en un mismo sentido desde la lógica analítica, transcendental, dialéctica...? Si el principio lógico de identidad se basa en una pretendida correlación con el principio ontológico de identidad, ¿cómo verificar que este último, nuestra visión de la realidad en suma, no es un resultado de esa «razón identificadora» que ha sido tan persistentemente denunciada desde Nietzsche, Meyerson, la escuela de Frankfurt o el postestructuralismo. El asunto, para nosotras las mujeres, tiene si cabe mayor importancia, porque en esa aleatoria división entre lo Mismo y lo Otro, nosotras siempre caímos del lado del segundo, donde, por definición, la idea de identidad era ajena e improbable (paradójicamente, pues lo que carece de una identidad propia, se resuelve en la indefinición, por lo cual: carentes de identidad, éramos idénticas en la otredad). Amén de que, puestas a rizar el rizo, ni siquiera nos cuadra el presupuesto de la lógica de términos, pues si algo ha caracterizado a la mujer a lo largo de la historia, es precisamente ese «no pertenecerse a sí misma».

Con respecto al principio ontológico de identidad, su pretendida obviedad se resuelve como palmaria pobreza, que «toda cosa sea igual a sí misma» (more Suárez «omne ens est unum et idem»), que «yo sea igual a mí misma», es en principio problemático, y sobre todo, no me dice nada en torno a quien soy yo. Habrá que recordar otra vez, con el poeta Antonio Machado aquello de «la esencial heterogeneidad del ser» o «la incurable otredad que padece lo uno» y optar por los atajos y las vías intermedias. Frente al «ser es y el no ser no es» de Parménides, la aseveración de Platón: «En efecto, en toda (la serie de los géneros), la naturaleza de lo otro hace a cada uno de ellos otro que el ser y, por lo tanto, no-ser. Así, en sentido universal y bajo este aspecto, diremos correctamente que todos son no-ser y, por el contrario, puesto que participan del ser, diremos que son ser y los llamaremos seres».[49]

Rota una lanza, en jerga metafísica, por las suaves sinuosidades de la diferencia frente a la rigidez identificadora de lo Mismo, podemos proseguir nuestro sendero. Porque no es la identidad abstracta la que aquí nos interesa, sino la que me constituye como yo misma, carne de mi carne y tuétano de mis

---

49. Platón, *El sofista*, 256 d e.

huesos, diferencia y perfil preciso que alborozada fabulo en la incierta quimera de mi búsqueda.

La cuestión de la identidad personal ostenta también una larga historia filosófica, pero quisiera aquí ocuparme de ella, principalmente, en cuanto que «identidad sexuada».

Toda pregunta por el yo, puesto que se requiere substancial o al menos no aleatorio, ronda la trampa esencialista. Le acontece al yo la peculiar e irónica suerte de ir en pos del todo a la nada. En su punto máximo, el Yo cartesiano, macizo, dual, sólo aparentemente triunfador, por gracia divina, del maleficio solipsista. Poco habría de durar, cuando, ladino Hume, mostró el forro de sus bolsillos: no existe ni impresión de sensación ni de reflexión que corresponda a ese yo substancial, sólo el tozudo empeño por agrupar y mantener unidos los haces de impresiones, a los que la ilusión metafísica nos propone llamar «yo». Si el yo deseaba mantener su hegemonía, habría de disfrazar su prepotencia: no ser substancia, no ser noúmeno, sino un yo transcendental, kantiano, conformador del mundo. Era una forma sibilina de volver a serlo todo escatimando sus señas de identidad. Pero el yo, cuando se convierte en conciencia firma su esquizofrénico adelgazamiento, se desdobla en yo = sujeto que conoce, yo = objeto conocido, duplicado empírico transcendental, que a la par que marca su finitud, diluye cada vez más la conciencia en un *para sí* sartreano. El yo coquetea con la nada. Y así obtenemos finalmente el yo «límite del mundo» wittgensteniano, mera transposición ontológica de la forma lógica del juicio (S es P) para Russell.

Hacia una identidad sexuada, la relación con el genérico

Malos tiempos parecen éstos para empecinarse en el logro de una identidad propia. Pero, independientemente de esta «debilidad» teórica, el concepto sigue funcionando, incluso con grandilocuentes identificaciones genéricas. En principio, parece que esta paradoja de la identidad personal: el serlo todo y nada a la vez, nos habla de una identidad neutra, aplicable a ambos sexos por igual. Si —en principio—, pero esta neutralidad se sexúa al instante. Para salir de esa «evasividad sistemática del yo» (Ryle), éste (el yo), al interrogarse por su identidad personal, responde enumerando las referencias de lo que no es, pero

presume le constituye: nacionalidad, familia, biografía, apellido, nombre, posesiones, profesión...

Ello ya marca un diferencia entre los sexos. La identidad masculina, ha poseído, y posee, todas estas cosas; la femenina, sólo el estupor de su orfandad. El lugar femenino no es, no ha sido, público sino privado, carente de reconocimiento social: sin firma, sin apellido, sin historia...

Existe pues una desigual relación de cada sexo con su genérico. La paradoja de la identidad personal, que antes hemos visto, lo es principalmente y amplificada para el caso masculino. Lo masculino se piensa como igual a humano, equivalente pues a género neutro, y en ese contexto ¿qué puede querer decir identidad masculina? Efectivamente, en ese sentido, únicamente existiría un género: el femenino.

A lo largo de la historia de la filosofía esta relación de individuo/género, cuando se ha diferenciado según el sexo, ha utilizado un doble discurso falaz. Si por genérico se entendía lo propio del género humano, se identificaba con el varón, pasando a definirse lo femenino como lo particular y contingente, lo privado de universalidad. Si por el contrario, o a la vez, se pretendía resaltar en el varón su calidad de individuo, lo femenino pasaba a significar lo genérico y abstracto, privado de cualidades individualizadoras.

Así, para Hegel, por ejemplo, la mujer, igualada a la naturaleza, no es más que genérico abstracto, sus diferencias individuales carecen de importancia. Tampoco para Kierkegaard alcanza la mujer el estatuto de individuo: «La mujer es una criatura infinita y, en consecuencia, un ser colectivo: la mujer encierra en sí a todas las mujeres», afirma en su *Diario del Seductor*. La idea es común y se podría citar a otros muchos padres de la filosofía.

En principio podría parecer que si lo femenino cae del lado de lo particular y contingente, de lo material, debería, al menos, tener asegurado su estatuto de individuo. Pero no es así. De la misma manera que en Aristóteles, mujer se iguala a naturaleza, materia, potencia; varón a razón, forma, acto... pero la contradicción persiste. ¿Cuál es el principio de individuación? Si con santo Tomás respondemos que la *materia signata quantitate*, la mujer en cuanto materia, debería estar más cercana a la individualidad, pues la forma substancial es común a la especie. Sin

embargo no se está dispuesto a conceder esto, su materialidad la reduce a la contingencia, a la pluralidad... y paradójicamente cuando accede a lo universal, es a un genérico abstracto, su genérico, al no representar la esencia universal humana, es un genérico múltiple, infinito, particular... apropiado para representar en cada momento justo lo que menos valor tiene, siempre un poco más allá o más acá de la identidad y lo individual, imagen desenfocada y borrosa. El varón, en cambio, también ocupará ambos lugares extremos pero con todas las garantías. Como su género es universal, cada individuo, al no tener identidad masculina propiamente, es sólo un ejemplo del universal, pero no vacío y abstracto: su esencia es la participación completa y de derecho en la esencia universal humana.

Si bajamos de las alturas metafísicas a la práctica cotidiana podemos encontrar multitud de ridículos y chuscos ejemplos de este doble discurso. El valor de fulanito consiste no tanto en ser fulanito, sino en esa «hombría» que sin apenas demostración personal lo constituye en un ejemplar de un género/sexo superior. Para él, en su versión más grosera, «todas las mujeres son iguales» (curiosamente lo contrario de lo que pretendía Hegel, para quien el varón, como individuo, poseía un deseo particularizado, frente al deseo no singularizado de la mujer. Remito al espléndido comentario de Celia Amorós en *Hacia una crítica de la razón patriarcal*: «Aquí se encontraría, para Hegel, la justificación del doble código moral según se aplique al hombre o a la mujer —el fundamento metafísico de la «cana al aire» del hombre, como dice Amelia Valcárcel— y de su intolerabilidad en el caso de la mujer para quien, en su orientación hacia el género y en la medida en que ella no es sino género, debe ser indiferente Pepe o Juan: su adulterio es un atentado contra el realismo de los universales».[50]

Como se va viendo, el lugar de lo femenino, hurtado a la identidad y a lo individual, siempre está contradictoriamente y a la vez, en los extremos más vilipendiados en cada caso. La relación género/individuo es completamente diferente dependiendo del sexo, por más que la Filosofía haya pretendido tratarla como un tópico general y neutro.

---

50. C. Amorós, *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Barcelona, Anthropos, 1985, p. 48.

La identidad y el principio de las indiscernibles

Sin duda, no sería exagerado afirmar que el tema de la identidad, y la relación de lo particular y lo universal representa el nódulo mismo de la metafísica y la teoría del conocimiento. Asombra contemplar hasta qué punto su tratamiento es sexuado —y sexista. Por desgracia, y ya sería bastante grave, no sólo se trata de una reconsideración teorética, la praxis más cotidiana, y apenas he insinuado algún ejemplo, está totalmente contaminada por esta forma falaz del doble discurso sobre la relación con el genérico, sobre cómo yo me siento individuo y mujer u hombre, representante de derecho del género universal o apéndice incompleto respectivamente, realidad abstracta, esencial, o bien margen, identidad o pluralidad inclasificable. Porque las mujeres, aún antes de saber si poseemos o deseamos una identidad, no podemos dejar de pensarla en un marco conceptual heredado y ajeno. Desconfiadas o creyentes, fluctuaremos entre los dos extremos que se dijeron nuestros: el genérico abstracto (naturaleza, especie, vida, maternidad), y su corolario moral (entrega, sacrificio, negación) o la multiplicidad inclasificable (materia, noche, diferencia, otredad), trampa silenciosa o palanca de rebeldías.

Pues bien, ni siquiera aquí concluyen las repercusiones de la cuestión que venimos tratando. El principio de individuación, la asunción de la identidad, tiene su principal efecto en el ámbito público, el del reconocimiento, en los espacios de poder. La categoría de «individuo» es una categoría política; genealógicamente legitimado, el individuo es el sujeto de derechos y deberes, interlocutor válido en un permanente «contrato social». A este respecto, y siguiendo con Celia Amorós, esta autora establece una audaz y lucidísima interpretación que paso a comentar. Según Leibniz, dos seres absolutamente indiscernibles serían idénticos, y como tal habría que tratarlos, uno no importaría más que otro y no habría «razón suficiente» para elegir uno más bien que el otro. Aún cuando el filósofo no considera este caso, hemos visto reiteradamente cómo a lo largo de la historia de la filosofía existe un constante intento de considerar a las mujeres como genéricas e intercambiables, por lo tanto prácticamente «indiscernibles». Al hilo de estos razonamientos Celia Amorós va a distinguir lo que denomina: «el espacio de los iguales» del «espacio de las idénticas».

«Por espacio de los iguales entenderemos en este contexto el campo gravitatorio de fuerzas políticas definido por aquellos que ejercen el poder renonociéndose entre sí como titulares legítimos del contrato social, a la vez que reconocen la expectativa de otros posibles titulares que aguardan su turno en calidad de meritorios, que no están actualmente en ejercicio pero sí en actitud de espera ante un relevo siempre posible, al menos, en principio.»[51] Así pues existiría, en la relación patriarcal entre varones, un pacto interclasista, que los reconoce como iguales y representantes legitimados del genérico universal. «La no razón suficiente para la individuación en el caso del genérico-mujer es clara: no hay que repartir ni distribuir ningún patrimonio (valores, poder, reconocimiento, prestigio ontológico) en un genérico que se caracteriza por la desposesión del mismo».[52] Así frente al «espacio de los iguales», detentadores actuales o posibles del poder, cabe establecer el «espacio de las idénticas», «de las indiscernibles, pues en el ámbito de lo privado, de lo que no se contrasta a la luz pública, nada se reconoce ni se discierne y toda emergencia no puede ser sino adjetiva».[53] Si alguna de las «idénticas» emerge suele hacerlo a título genérico, como muestra democrática, pelotón de reserva o cuota de representación, barniz adjetivo para que la abrumadora presencia de un solo sexo en el espacio del poder no arruine toda imagen de pretendida democracia representativa.

Una vez efectuado este ejercicio de sana desconfianza, podemos pasar a centrar la cuestión: ¿la crítica al humanismo efectuada por Foucault invalida toda noción de sujeto? ¿Tras el postestructuralismo debemos arrinconar la noción de identidad y de sujeto por sus connivencias demostradas con el lado oscuro de un poder maligno? En caso de que éstas existan ¿su descalificación gnoseológica implica la imposibilidad de una posición social como «agentes operativos»? ¿Se halla el feminismo en situación de asumir un abandono del sujeto y de la identidad tanto gnoseológico como social?

---

51. C. Amorós, «Espacio de los iguales, espacio de las idénticas. Notas sobre el poder y el principio de individuación», *Arbor* (Madrid) (1988), p. 121.

52. *Ibíd.*, p. 124.

53. *Ibíd.*, p. 125.

2.4.2. *La noción de sujeto en Foucault*

Evidentemente la filosofía de Foucault replantea una reelaboración de la teoría del sujeto, éste dejaría de ser considerado como núcleo central de todo conocimiento, como aquello que revela la libertad y posibilita la eclosión de la verdad; frente a ello, lo que intenta Foucault es «ver cómo se produce, a través de la historia, la constitución de un sujeto que no está dado definitivamente, que no es aquello a partir de lo cual la verdad se da en la historia, sino de un sujeto que se constituyó en el interior mismo de ésta y que, a cada instante, es fundado y vuelto a fundar por ella».[54]

Esta postura, ciertamente, nos obliga a rechazar una noción fuerte, sustantiva y fundamentante de sujeto, pero no nos abandona sin más al nihilismo y la inoperancia frente a un poder omnívodo. Como Pier Aldo Rovatti señala,[55] sería un error efectuar una lectura unidimensional, externa, centrada exclusivamente sobre el sujeto como efecto. A partir de 1976 observamos en el autor una intensificación de su interés por el lugar del sujeto como problema; la exclusión cede paso a la inclusión, a la atenta escucha del proceso de subjetivación como lugar frágil de una, ahora no rechazada, producción de sí, cuidado de sí, reto que adquiere resonancias estéticas y deseada aplicación ética. El lugar del sujeto como resistencia en su microfísica del poder —resistencia un tanto problemática ontológicamente pues se partía de un rechazo de aquello desde donde podía ejercerse con pleno derecho: el sujeto mismo— se perfecciona ahora como opción de una moral no universal, que tiene como fin «promover nuevas formas de subjetividad».[56]

Por tanto sería simplista deducir de la crítica al humanismo foucaultiana un total rechazo a la noción de sujeto, de alguna manera éste queda, en su analítica del poder como lugar de resistencia, profundizándose posteriormente su tematiza-

---

54. M. Foucault, *A verdade e as formas jurídicas*, Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 1978 (trad. cast. de Enrique Lynch, México, Gedisa, 2.ª ed., 1986, p. 16).

55. «Il luogo del soggetto», en *Effetto Foucault* (ed. de Pier Aldo Rovatti), Milán, Feltrinelli, 1986. También aparecido posteriormente con algunas modificaciones como «D'un lieu risqué du sujet», *Critique*, 471-472 (agosto-septiembre 1986).

56. *Foucault...*, en Dreyfus y Rabinow, *op. cit.*, p. 216.

ción en el estudio de los procesos de subjetivación. Como también apunta Henry Joly[57] el retorno al sujeto no está en contradicción con la «muerte del hombre», se trata de proseguir la investigación por otros caminos. No se pretende resucitar ningún sujeto transcendental, las condiciones de posibilidad de la subjetividad siguen siendo el resultado de un entramado de poder/saber, pero que el poder sea omnipresente no significa que sea absoluto, su ejercicio deja multiplicidades abiertas, lagunas, principios de reversibilidad..., condiciona y alberga a la vez diversas prácticas de libertad, que sólo nos son accesibles en el conocimiento y subversión de los campos de saber y las estrategias de poder que configuran nuestra identidad. Así, en «Sexuality and Solitude»[58] Foucault afirmará: «Si alguien quiere analizar la genealogía del sujeto en la civilización occidental, ha de tener en cuenta, no sólo las técnicas de dominación, sino también las técnicas del yo». Junto con las *tecnologías de la producción*, encaminadas a la producción o manipulación de cosas, las *tecnologías de sistemas de signos*, que nos permiten su utilización en los procesos de significación y las *tecnologías de poder* que objetivan al sujeto, sometiéndolo a ciertos tipos de fines o dominación, se encuentran las *«tecnologías del yo*, que permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con la ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad».[59] Estas tecnologías del yo inciden primordialmente en una serie de obligaciones del individuo con la verdad, con el descubrimiento de su propia verdad como condición de transformación del yo, las relación del sujeto con los diversos «juegos de verdad» preside la hermenéutica del sujeto realizada por Foucault en sus últimos años. Frente a las críticas reiteradas de todos aquellos que le acusaron de haber ahogado la libertad y la posibilidad de emancipación del individuo por su postura antihumanista, Foucault puede llegar a decir:

---

57. «Retour aux grecs. Réflexions sur les «practiques de soi dans L'Usage des plaisirs», *Le Débat*, 41 (sept.-nov. 1986), pp. 100-120.

58. *London Review of Books* (21-5-1981).

59. M. Foucault, *Technologies of the Self*, The University of Massachusetts Press, 1988 (trad. cast. de Mercedes Allendesalazar, Barcelona, Paidós, 1990, p. 48).

«Mi papel —y esta es una palabra demasiado enfática— consiste en enseñar a la gente que son mucho más libres de lo que se sienten, que la gente acepta como verdad, como evidencia, algunos temas que han sido construidos durante cierto momento de la historia, y que esa pretendida evidencia puede ser criticada y destruida».[60]

La inclusión de Foucault en el Postmodernismo, por parte de la crítica americana, ha extendido la creencia errónea de su rechazo a toda noción de sujeto, y en la crítica feminista así parecen pensarlo Diamond, Quinby, Hekman o Fraser.

Habiendo matizado, desde estas páginas, la dimensión de la crítica foucaultiana al sujeto, lo que parece obvio es que, más que frente a un abandono de éste, nos encontramos ante un sujeto producto, residual y estratégico. Esta posición de sujeto débil comporta efectivamente una serie de problemas en cuanto a la fundamentación gnoseológica y ético-política de las que una metafísica del sujeto se precave. Así, se le ha achacado a Foucault el incurrir por un lado en un relativismo gnoseológico y por otro en la inoperancia política de un neoconservadurismo encubierto.[61] Sin entrar en una defensa pormenorizada, me remito a lo ya expuesto en el apartado «Lecturas de Michel Foucault», considero que la reflexión foucaultiana se inscribe dentro de un pensamiento postmetafísico, asumiendo la crisis de la Modernidad, y por tanto de sus ejes fundamentantes: Razón, Sujeto, Historia, Realidad. Rechazando todo intento de nueva fundamentación universal, Foucault adopta una postura crítica, con la intención de mostrar genealógicamente cómo se han formado tales configuraciones epistémicas, más que en el deseo de encontrar y postular nuevos paradigmas sólidos y unitarios. La paradoja de no explicitar: ¿quién habla?, ¿desde dónde?, ¿con qué opción valorativa?, no la considero prueba de la insuficiencia del pensamiento foucaultiano, sino circunstancia común de toda opción deconstructiva o crítica; manifestar la ausencia de fundamentos ontológicos de ello es, seguramente, no haber asumido de forma

---

60. M. Foucault, «Truth, Power, Self: An Interview with Michel Foucault», en The University of Massachusetts Press, 12.988 (trad. cast., Barcelona, Paidós, *op. cit.*, p. 143).

61. Recuérdese, por ejemplo, las críticas a este respecto de Habermas en *El Discurso filosófico de la Modernidad*, caps. IX-X).

profunda la quiebra de la metafísica, perseverar en su nostalgia, y partir de una visión del saber absoluta y totalitaria, que no deja margen sino a lo irracional, sin comprender que toda episteme muestra desajustes, series superpuestas, mensajes contradictorios, y que la propia razón ofrece lugares móviles de crítica, perspectivas insospechadas, en un conjunto teórico-práctico que no se comporta de forma sistémica o hegeliana cual faz omnipotente de un dios infranqueable. El camino no es desestimar el lugar de la crítica por falta de una explícita fundamentación ontológica —siempre se exige que sea ontológica aunque de forma subrepticia—, sino someter ese lugar —llámese lo intolerable, la intuición o el cuerpo— a la misma crítica, que desde él se realiza, para desvelar sus compromisos, sesgos o connivencias, en un ejercicio dinámico y siempre renovado.

No comparto, pues, las aseveraciones de relativismo o neoconservadurismo realizadas contra Foucault, sino la constatación de esa zona de problematicidad que conlleva la asunción de un sujeto débil, y es más, valoro de forma positiva y operativa dicha postura para una crítica del Saber en la actualidad. Ahora bien, considero que, desde un punto de vista feminista, esta debilidad no tiene las mismas repercusiones aplicadas al sujeto en general que a la identidad del sujeto (gendered) marcado según el género, y que el lugar del sujeto residual debe hacer explícitos sus criterios de lo intolerable también desde el análisis del género. Como hemos constatado reiteradamente, porque la identidad de genero femenina no ha consolidado su construcción, ni su ejercicio como sujeto de pacto entre los iguales, no puede asentarse con ligereza en el camino de la «deconstrucción», peligro que hemos visto denunciado por autoras como Braidotti, Alcoff, De Lauretis, etc.

2.4.3. *Feminismo y crítica al sujeto*

La cuestión sería: ¿puede el feminismo asumir la crisis del sujeto y, en este caso en particular, las críticas foucaultianas al respecto?

Lo cual nos lleva a otro interrogante previo: ¿desde una perspectiva feminista qué se puede exigir de una teoría del sujeto para que éste resulte operativo respecto a sus fines?

Parafraseo la pregunta y asumo la respuesta que con respecto a la teoría del discurso diera Nancy Fraser:[62] «Uno de los usos de la teoría del discurso para la política feminista, entonces, es comprender las identidades sociales en su plena complejidad cultural y social y así desmitificar la variable única de las posiciones esencialistas de la identidad genérica», para lo cual «se deben estudiar las prácticas sociales especificadas históricamente gracias a las cuales se producen y circulan las descripciones culturales de género». El análisis de identidades, grupos, y su proceso hegemónico socio-cultural debería aportar, según la autora, elementos para clarificar: «¿Cuáles son los procesos por los que las definiciones e interpretaciones enemigas de los intereses de las mujeres adquieren autoridad cultural?, ¿cuáles son las perspectivas para movilizar definiciones feministas contrahegemónicas para crear una oposición amplia de grupos y alianzas?».[63]

He partido de un cuestionamiento similar al de Fraser, valorando su claridad y contundencia, si bien habría que matizar que, en aras de esa claridad se sacrifica la complejidad de ciertas posturas. En primer lugar no podemos hablar del «feminismo» como un todo compacto, ni siquiera de «perspectiva feminista» o intereses comunes; según no situemos en un feminismo de la igualdad («humanismo feminista» según Iris Young) o en un feminismo de la diferencia («feminismo ginocéntrico» según Young) o en un post-feminismo (en caracterización de Fraser, «feminismo nominalista» según Linda Alcoff), las metas y metodologías propuestas serán diferentes aún dentro de un mismo horizonte de afirmación y liberación. Por otro lado estas tres diversas tomas de postura añaden una circularidad a la cuestión, pues si bien cabe preguntarnos qué le pide el feminismo a una teoría del sujeto, del discurso, del poder, etc., no es menos cierto que la teoría del sujeto, discurso y poder de la que parten los diversos feminismos condicionan cuáles son, en cada caso, las expectativas deseables.

Hecha esta salvedad, podemos no obstante concluir que, si

---

62. N. Fraser, «Usos y abusos de las teorías del discurso francés en la política feminista», *Hypatia* (conferencia presentada al II Encuentro Internacional de Feminismo Filosófico, Buenos Aires, noviembre 1989).

63. *Ibíd.*

admitimos, en principio, como consensuables los requisitos expuestos por Fraser para una teoría del discurso adecuada al feminismo, ello nos sitúa en la necesidad de una teoría del sujeto que posibilite *a*) su autonomía gnoseológica y crítica, *b*) los elementos para analizar la formación cultural, histórica y social de la identidad de género, *c*) la construcción de un genérico, y *d*) la operatividad y el reconocimiento como agentes sociales y políticos de cambio.

a) Hemos comentado cómo el pensamiento foucaultiano ofrece unas condiciones mínimas de autonomía gnoseológica y crítica. El problema de la autorreferencia y del lugar desde donde se efectúa la crítica no implica un «afuera» insostenible del Sistema, porque la episteme no se concibe como un Sistema hegeliano absoluto, sino como un conjunto heterogéneo que se va ajustando en orden a su operatividad pero que mantiene pliegues y fallas desde donde es posible momentáneamente el ejercicio crítico, lo que abre un resquicio que nos salva del relativismo gnoseológico; no todo saber es manipulación alienante del poder, sino toda palabra estrategia de poder, a favor, pero también en contra de su institucionalización.

El problema de la autonomía crítica no está, por tanto, en el lado de un Sistema Absoluto del Saber que la imposibilitaría, ya que la episteme no se comporta como un sistema cerrado, sino más bien en la tematización del lugar del sujeto. Abandonado el carácter transcendental de éste, Foucault va a reseñar como lugar de la resistencia: «los placeres y los cuerpos», así la sexualidad y el deseo, pero también los mecanismos disciplinarios se analizan como «dispositivo político» que actúa sobre los cuerpos, y en tal sentido define el cometido analítico de la voluntad de saber.[64]

El núcleo de resistencia que legitima la crítica se traslada desde el requisito intelectual de la evidencia, a la certeza intuitiva, material, sensitiva que demarca la diferencia entre el placer y lo intolerable. Este punto de referencia, que hasta el 76 aparece casi como meramente defensivo, será reelaborado en su última etapa con materiales de las éticas greco-latinas, de forma que el *epimelesthai sautou* se constituye en origen y fundamento de la construcción teórica y de la acción política.

64. M. Foucault, VS, p. 200 (trad. cast., p. 184).

Nancy Fraser[65] ha criticado la debilidad de este lugar de resistencia, aduciendo que si el par sexo-deseo es rechazado por su carácter fundamentante y por ser instrumento de dominación ¿cómo pueden escapar el cuerpo y los placeres a estos peligros esencialistas y normalizadores?, ¿no estaremos con ello volviendo, en un humanismo encubierto, a una especie de «metafísica de los cuerpos»?, y por último: ¿en qué sentido el lenguaje de los cuerpos es más eficaz políticamente que una retórica de los derechos humanos?

Frente a ello habrá que matizar que, atendiendo en primer lugar a su fundamento gnoseológico, el cuerpo sólo nos sirve como reducto crítico si nos ceñimos a lo que tiene de «más material y viviente», denunciando su constante normalización en el biopoder y su transformación ideológica en sexualidad, obviando de la misma forma los peligros de un esencialismo biologicista y aplicando sistemáticamente la diferencia de género. Ese cuerpo material, fisiológico, pre-simbólico es en primer lugar un cuerpo sexuado con una experiencia masculina/femenina diferenciada. Es obvio que, con todas las precauciones, una reivindicación de una nueva y múltiple economía de los cuerpos y los placeres conecta con las preocupaciones de un feminismo ginocéntrico, encuentro éste para el cual el radical antiesencialismo foucaultiano podría aportar un giro saludable.

b) Siguiendo con el razonamiento de Fraser, una teoría del discurso (del sujeto) útil a los intereses feministas, debería ayudarnos a «comprender identidades, grupos, prácticas hegemónicas y emancipatorias». Se han señalado, por parte de esta autora y de otras —nos referiremos también a Patrizia Violi—,[66] las limitaciones del estructuralismo de cara a este cometido.

La separación saussureana entre *langue/parole* hace hincapié en el sistema o código simbólico, excluyendo de su horizonte una lingüística de la *parole*, dejando por tanto fuera las cuestiones referidas a la práctica y ejecución del sujeto hablante, al

---

65. N. Fraser, «Foucault's Body Langage: A posthumanist Political Rhetoric?», en *Unruly Practices: Power, Discourse And Gender in Contemporary Social Theory*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1989.

66. P. Violi, «Sujeto lingüístico y sujeto femenino», en Giulia Colaizzi (ed.), *Feminismo y teoría del discurso*, Madrid, Cátedra, 1990, p. 132.

contexto social de la comunicación y a las estrategias de poder del discurso.

Por otro lado, la gramática generativa de Chomsky, partiendo de una noción fuerte del sujeto, parece también dejar fuera el ámbito de la pragmática, de la enunciación, con la consiguiente dificultad para explicar la producción histórica de identidades, grupos y su función hegemónica cultural.

Volviendo a las limitaciones del estructuralismo, Fraser pasa a analizar a Lacan. En principio, su insistencia en que la identidad genérica se construye discursivamente parece eliminar el biologismo freudiano. Pero, presa de un «psicologismo» y «simbolicismo» radicales va a reintroducir la abstracción estructuralista de la *langue* de forma necesaria, inalterable y claramente sexista, instaurando el falocentrismo, la desventaja de la mujer en el orden simbólico, la imposibilidad de una sexualidad no fálica, como supuestos de un destino cultural inmodificable.

Del análisis de diversos modelos lingüísticos contemporáneos Violi deduce una caracterización constante del sujeto en cuanto: principio de síntesis y racionalidad transcendental, fundamentado en la conciencia, como única categoría del ser, de la que deriva el estatuto de universalidad. Concluyendo que un tal modelo no es apropiado para el sujeto femenino cuya identidad de género se halla más ligado a lo individual, la experiencia, lo particular y la corporeidad.

Considero peligrosas tales aseveraciones por su deriva hacia un feminismo de la diferencia esencializador de un uso diverso de la razón. Por más que las cualidades con las que caracteriza Violi al sujeto contemporáneo parecen más ajustadas al estereotipo cartesiano, kantiano o moderno, cuya quiebra ya hemos comentado. Filosofías catalogadas como postmodernas han asumido buena parte de los elementos que Violi adjudica al sujeto femenino, por no hablar también de la fenomenología (cuerpo, experiencia, intuición), sin que hayan aportado un mayor acercamiento feminista.

Más realistas me parecen las conclusiones de Nancy Fraser, que, lejos de universalizar las características de las teorías analizadas como exponentes de un pensamiento intrínsecamente androcéntrico, evalúa más bien su utilidad o ventajas. Así tras manifestar las limitaciones del estructuralismo se inclina por un enfoque más cercano a la pragmática, para lo que aduce las

siguientes razones: «El modelo pragmático ofrece algunas ventajas potenciales a la política feminista. Primero [...] tiende a la contextualización histórica y permite que se tematice el cambio [...]. Segundo [...] permite ver a los sujetos parlantes no como meros efectos de las estructuras y de los sistemas, sino más bien como agentes socialmente situados. Tercero [...] toma en consideración a los discursos en plural [...] Por último [...] el enfoque pragmático permite que nos centremos en el poder y la desigualdad».[67] En tal perspectiva va a incluir trabajos como los de Mikhail Bakhtin, Michel Foucault, Pierre Bourdieu y, con matizaciones, algunas de las líneas desarrolladas por Julia Kristeva y Luce Irigaray.

Los estudios foucaultianos ofrecen elementos para desarrollar todas las ventajas referidas al modelo pragmático. La arqueología y la genealogía parten de la historicidad del saber y aportan las claves para desvelar su gestación. Su noción de «prácticas discursivas», «tecnologías del yo», «hermenéutica del sujeto», «prácticas de libertad»... nos muestran la dialéctica entre sujeto normalizado-producido / sujeto productor de sí mismo-*souci de soi*. De la misma manera, la atención a los «elementos de positividad», prácticas, instituciones, saberes científicos o marginales se abre a la consideración de una pluralidad de discursos configuradores de las epistemes. Finalmente, la aportación más sólida de Foucault consiste en el completo mapa de las relaciones poder/saber: estrategias de poder, normalización, *pratiques divisantes*, sociedad disciplinaria, poder pastoral, microfísica, dispositivo, etc.

c) Si la teoría del discurso de Foucault e incluso su noción de sujeto como resistencia, y el seguimiento de su genealogía, tecnologías del yo, etc., son altamente útiles para el feminismo, la construcción de un genérico «universal» no puede, en contrapartida, recibir muchas aportaciones de su pensamiento. La crítica al humanismo es una de las manifestaciones más preclaras de su rechazo a lo universal, aplíquese éste como epíteto al concepto, al sujeto, al intelectual o a la ética.

Foucault es un militante del nominalismo, la multiplicidad, lo heterogéneo, lo individual y lo específico; incluso cuando ha-

67. N. Fraser, «Usos y abusos...».

bla de algo semejante a la formación de la subjetividad occidental, lo hace desde la diversa incidencia de prácticas concretas.

En la necesariedad o no de la construcción de un genérico universal es donde más claramente lo humano en general y lo femenino en particular separan sus designios. La noción de «hombre» ha medrado, entre otros excesos, en el ocultamiento, olvido y sometimiento de lo femenino, pretendiendo una representatividad universal del género humano.

Habrá que denunciar esto y analizar qué mecanismos generales en la configuración de conceptos como el de «hombre» pueden ser también utilizados, o deben ser desechados, para la construcción del genérico femenino. Habrá que asumir la pertinencia semántica de la modernidad y su crisis, sin echar por la borda la necesidad de construcción de este hueco epistemológico.

Como ya señalamos en el apartado «Implicaciones feministas de la crítica al humanismo», la necesariedad y características de la construcción de un genérico femenino divide las diversas opciones feministas. Desde un feminismo de la igualdad (o humanismo feminista) su construcción no ofrece problemas pues no se parte de una crítica al humanismo, ni de un relevo de las claves de la Modernidad, sino de una prolongación crítica de éstas hasta incluir a las mujeres como sujetos reconocibles en pie de igualdad. Para un feminismo de la diferencia (esencialista y ginocéntrico), la construcción del genérico, aún en el rechazo del estándar humanista y moderno, estaría fundamentado cuasiontológicamente en una naturaleza, biología, afectividad, pensamiento y modo de expresión propios. En el extremo opuesto, el postfeminismo, abogando por un nominalismo radical, obviaría también el problema, al no considerar necesaria la construcción de una identidad basada en el género.

Únicamente desde una cuarta opción la cuestión surge con toda su problematicidad. Si partimos de una crítica al humanismo, asumiendo en diversa medida la crisis de la Modernidad y constatando su androcentrismo, no podemos sin más aceptar un feminismo humanista que reitere de forma no revisada y común, no marcándola según el género (*de-gendering*), el concepto de sujeto humano en general. En virtud del reconocimiento de esa misma crítica y crisis, constataremos que toda construcción del genérico basada en un esencialismo reitera *ad*

contrario los ejes que la crisis de la metafísica ha hecho insostenibles. Pero por otro lado un nominalismo radical tiene un efecto deletéreo con respecto al género, lo torna de nuevo invisible, privándonos de la cohesión como grupo y arruinando una operatividad política cuyas reivindicaciones todavía no son logros que puedan asumir esta «de-generización».

La constatación de estos peligros aúna a un grupo heterogéneo de autoras, así como el intento de abrir una cuarta vía de análisis.

Nancy Fraser propone un modelo cercano al de la pragmática, que, desechando el estructuralismo, ofrezca bases para la crítica al esencialismo sin caer en el postfeminismo, pues como certeramente apunta «No podemos hablar de postfeminismo hasta que, legítimamente, no hablemos de postpatriarcalismo».[68]

Un análisis similar lo encontramos en Linda Alcoff para quien el dilema de una teoría feminista hoy consiste en que la subjetividad femenina esta fundamentada en conceptos deconstruidos y desencializados en su acepción general.[69] Frente al esencialismo del *cultural feminism*, ejemplificado en Mary Daly y Adrienne Rich, y el postestructuralismo (posthumanista, postesencialista de Lacan, Derrida y Foucault), que nos lleva al feminismo negativo de Kristeva, vuelve a surgir, según la autora el interrogante principal: «¿cómo fundamentar un feminismo político que deconstruye el sujeto-mujer?». Aquí observamos íntimamente relacionados los aspectos de construcción del genérico (punto c de la teoría del sujeto requerida por el feminismo y que estamos ahora analizando), y la operatividad y reconocimiento como agentes sociales y políticos del cambio (punto d). Y es que para Alcoff, la solución al problema consiste en invertir la secuencia lógica de ambos requerimientos. No se trataría de afirmar que: si no hay identidad ontológica entonces la práctica reivindicativa es imposible, sino de constatar que: precisamente porque hay lucha reivindicativa, se genera una identidad operativa.

La idea, que resumo y subrayo, me parece altamente interesante, pues muestra cómo todos los excluidos y oprimidos por

---

68. *Ibíd.*.

69. L. Alcoff, «Cultural feminism versus post-structuralism: The identity crisis in feminist theory», *Signs*, 3, vol. 13 (1988).

una acción de poder asumen estratégicamente esa heterodesignación de grupo como medida de cohesión para la reivindicación.

Alcoff, recogiendo aportaciones de Teresa de Lauretis y Denise Riley, va a combinar el concepto de identidad política con una concepción del sujeto como *positionality*. Ello implica el rechazo de la metafísica tradicional, pero no de toda metafísica; se mantiene un reducto mínimo de ella que, por otro lado, la autora ve también en el análisis del lenguaje de Derrida, la concepción del poder de Foucault e incluso en las críticas del postestructuralismo a las teorías humanistas y del sujeto. El concepto «posicional» de sujeto que se propone para construir el de «mujer» acentúa el carácter no sustantivo sino relacional, y el de producción de significado frente a la mera pasividad.

Con respecto al nominalismo foucaultiano y a la insuficiencia de su sujeto como resistencia para la construcción de un genérico, aún cuando Foucault compartiría cierto situacionismo, el modelo de Alcoff añade ese plus cuya carencia observábamos en el postestructuralismo en general. Un plus que posibilita un espacio para el genérico, como deseaba Celia Amorós, entre el realismo de los universales y el nominalismo, que propicie el reconocimiento de los/las iguales.

El carácter productor de la subjetividad, expuesto por Alcoff, no está lejos del proceso de subjetivación analizado por Foucault en los dos últimos tomos de la Historia de la sexualidad, desgraciadamente, como nos ocuparemos más adelante, su aplicación a la gestación del sujeto femenino no la realizó el filósofo, que centró su estudio, más que en una historia de los géneros, en una historia desde un género.

d) Operatividad y reconocimiento como agentes sociales y políticos del cambio.

El pensamiento político de Foucault y su praxis han sido ampliamente contestados y debatidos. La publicación de *Las palabras y las cosas*, y más concretamente su noción de «*a priori* histórico» y su cercanía al movimiento estructuralista desencadenaron la polémica estructura/génesis —devenir con Jean Paul Sartre. El estructuralismo parecía a los dialécticos poco propicio para el cambio político.[70]

---

70. Como lo manifestara H. Lefebvre en su artículo «Claude Lévi-Strauss et le

En general, el mayor rechazo hacia la analítica del poder de Foucault, en un medio intelectual subyugado por el pensamiento marxista, se centra en que esta analítica configura el poder como un magma difuso y mal definido, cuasi transcendental, lo cual obstaculiza los caminos de ataque y resistencia, convirtiendo así la filosofía foucaultiana en una coartada del conservadurismo.[71]

Las actuaciones políticas de Foucault, sin embargo, no dejan dudas de su alejamiento del marco conservador. Es en los setenta cuando el filósofo asume un protagonismo público constante. En 1971 promueve el Groupe d'information sur les prisons. También en 1971 forma parte, junto con Sartre, del «comité Djellali» contra el racismo. Durante estos años no rechaza asistir a las reuniones maoístas de los «comités Verité-Justice». En junio del 71 participa en el nacimiento de la *Agence de presse-Libération*. En septiembre de 1975 se moviliza contra las ejecuciones en España. Cercano a las denuncias de algunos *nouveaux philosophes* del Goulag, presta su ayuda a los disidentes del Este. Durante el 78 queda fascinado por la revolución iraní, toma de postura que a la larga le será criticada como una falta de visión política —en la que incurrió también la mayor parte del mundo intelectual. En el 79, la empresa se centra en salvar los *boat-people*, en ayuda de los vietnamitas que desean salir de su país. Las relaciones con el gobierno socialista de Mitterrand, en principio de colaboración, se deterioran rápidamente. En otoño de 1983, junto con Bernard Kouchner, André Glucksmann, Pierre Blanchet y otros, organiza el grupo de reflexión: *L'Académie Tarnier*; en cada reunión se debate un tema preciso: el Líbano, Afganistán, Polonia, etc. En 1984 acepta ser el organizador y responsable del próximo «bateau pour le Vietnam», la muerte le impedirá llevar a cabo el proyecto.

He querido detenerme en su actividad política, no por evaluar cuestiones de coherencia personal, sino porque creo que

---

nouvel eleatisme», en *Au-dela du structuralisme* (trad. cast., Buenos Aires, La Pléyade, 1973), y las críticas desde la revista *Les Temps Modernes* (véase Silvie Le Bon, «Un positiviste desesperé», n.º 248 [1967]).

71. Estas ideas fueron sintetizadas, por ejemplo, por D. Lecourt, «L'Enjeu Foucault», en *Dissidence ou revolution?*, 1978 (trad. en *El Viejo Topo*, 22 [julio 1978], con el título «¿Microfísica del poder o metafísica?). También reiteradas en las críticas realizadas por N. Poulantzas, *L'Etat, le pouvoir, le socialisme*, París, Presses Universitaires de France, 1978. Y constituyen la base de las más recientes realizadas por Habermas, y a las que ya hemos hecho referencia en la Introducción.

ésta plasma claramente sus ideas sobre la resistencia. Para Foucault: «el problema no es exactamente definir una "postura" política (lo que nos reenvía a una elección dentro de una clasificación ya hecha), sino imaginar y hacer que existan nuevos esquemas de politización».[72]

El marco de su politización no es, evidentemente el marxismo. Foucault, influido por Althusser, había entrado en 1950 en el PCF, afiliación que duró poco. Si en junio de 1975 aún reconocía una difusa deuda intelectual con Marx: «Es imposible hacer historia actualmente sin utilizar una serie interminable de conceptos ligados directa o indirectamente al pensamiento de Marx y sin situarse en un horizonte que ha sido descrito y definido por Marx»,[73] en septiembre de ese mismo año, cuando el filósofo está manifestándose frente a la Embajada de España en París contra las inminentes ejecuciones decretadas por Franco, ante la propuesta de un joven militante que le invita a hablar de Marx, Foucault responde airado: «Qu'on ne me parle plus de Marx! Je ne veux plus jamais entendre parler de ce monsieur. Adressez-vous [...] ceux dont c'est le métier. Qui sont payés pour cela. Qui sont des fonctionaires de cela. Moi, j'en ai totalement fini avec Marx».[74]

Los nuevos esquemas de politización remiten a organizaciones sociales, civiles, movimientos espontáneos, donde se multiplican los puntos de resistencia del tejido social, pequeñas formaciones que extienden la superficie de las disidencias posibles. Durante los años setenta, esta praxis es más bien crítica, reactiva, no queriéndose englobar excesivamente en plataformas universales, el individuo conoce lo intolerable, no es honesto hablar por él, en cuanto al poder y su institucionalización, siempre resulta sospechoso. Foucault resumía esta moral de sospecha y resistencia con una máxima muy breve: «ser respetuoso cuando una singularidad se subleva, intransigente cuando el poder asume lo universal».[75] Sin embargo, en un texto

---

72. «Las relaciones de poder penetran en los cuerpos», en *Microfísica del poder*, *op. cit.*, p. 159.

73. M. Foucault, «Entretien sur la prison: Le Livre et sa methode», *Magazine Littéraire*, 101 (junio 1975) (trad. cast. en *Microfísica del poder*).

74. Citado por Claude Mauriac, *Et comme l'esperance est violente*, t. III: *Le temps immobile*, París, Grasset, 1977, p. 581.

75. M. Foucault, «Inutil de se soulever?», *Le Monde* (11-5-1979).

leído en Ginebra en 1981 en una conferencia de prensa en la que se anunciaba la creación de un Comité internacional para defender los derechos humanos, su postura es mucho más positiva, incluso aparentemente contradictoria con sus críticas anteriores a los derechos humanos, a las formas jurídicas y la soberanía, En esta ocasión afirmaba: «Existe una ciudadanía internacional que tiene sus derechos, sus deberes, y que nos compromete a levantarnos contra todo abuso de poder, cualquiera que sea su autor y cualesquiera que sean sus víctimas. Después de todo todos nosotros somos gobernados y por esta razón solidarios [...] Es necesario oponerse a la división de tareas que con mucha frecuencia nos proponen: a los individuos les corresponde indignarse y hablar; a los gobiernos reflexionar y actuar [...] La experiencia muestra que se puede, y que se debe, rechazar el papel teatral de la pura y simple indignación que nos proponen. Amnistía Internacional, Tierra de los Hombres, Médicos del Mundo, son algunas de las iniciativas que han creado este nuevo derecho: el derecho de los sujetos privados a intervenir efectivamente en el orden de las políticas y de las estrategias internacionales».[76]

Esta nueva «ciudadanía internacional», este «nuevo derecho», basado en la «solidaridad entre los gobernados» y cuyo compromiso es la «denuncia de todo abuso de poder» recuerda al cosmopolitismo kantiano e incluso su imperativo categórico universal. Sin embargo lo sorprendente es que Foucault ha segado persistentemente las bases ontológicas que permiten proclamar una tal opción ética. Reiteradamente ha denunciado las morales universales, la retórica de los derechos humanos basada en el hombre como fundamento, el modelo político-jurídico del pacto entre individuos como paradigma del poder, la soberanía y la política representativa, alejándose tanto del contractualismo clásico cuanto de las modernas corrientes del neocontractualismo y la razón dialógica. Esta paradoja ha sido puesta de manifiesto por Marramao, para quien la crítica genealógica foucaultiana de la noción de soberanía resulta precaria si la comparamos con las modernas teorías del neofuncionalismo o los modelos jurídico-normativos formalizados, pero

76. M. Foucault, «Face aux gouvernements les droits de l'Homme», *Liberation* (30-6-1984).

además no deja de reproducir, invirtiéndolo, el modelo de la soberanía y el esquema jurídico-liberal de la política.[77] Para Anthony Giddens la crítica de la concepción jurídico-liberal en Foucault no toma en cuenta los logros del modelo burgués frente al absolutismo, ofreciéndonos un panorama opresivo, disciplinario e igualmente reduccionista.[78] Más radical, Michael Walzer concluirá que la postura de Foucault evidencia un «izquierdismo infantil».[79]

Si bien en la fundamentación teórica, que casi siempre nuestro filósofo prefiere obviar, observamos las contradicciones y fragilidades mencionadas, es en el análisis práctico de las estrategias y de las resistencias donde sus aportaciones resultan más lúcidas. En el camino hacia una nueva economía de las relaciones de poder sitúa Foucault las «luchas transversales», en las que hace explícita referencia al feminismo.[80]

Las formas de resistencia no son universales, sino empíricas y estratégicas, responden a tipos concretos de poder, a la vez que constituyen una manera de poner en evidencia y descubrir sus diversos mecanismos. Foucault propone, como punto de partida, definir qué tienen en común una serie de luchas relevantes en estos últimos años, y en qué se alejan y superan el esquema político jurídico-representativo: la oposición al poder de los hombres sobre las mujeres, de los padres sobre sus hijos, de la psiquiatría sobre los enfermos mentales, de la medicina sobre la población, de la administración sobre la manera en que las gentes viven...

Estas oposiciones no son sólo luchas contra la autoridad, sino que ostentan unas características propias:

1) son luchas «transversales»: no se circunscriben a un país o a un gobierno específico;

---

77. G. Marramao, «L'ossesione della sovranit...», en *Effeto Foucault*, Milán, Feltrinelli, 1986, pp. 174-175.

78. A. Giddens, «From Marx to Nietzsche? Neo-conservatism, Foucault, and problems in contemporary political theory», en *Profiles and critiques in social theory*, Los Ángeles, California, University Press, 1982.

79. M. Walzer, «La política de Michel Foucault», en David Couzens Hoy (ed.), *Foucault: A Critical Reader*, Oxford / Nueva York, Basil Blacwell Ltd., 1986 (trad. cast. de Antonio Bonano, Buenos Aires, Nueva Visión, 1988).

80. M. Foucault, «Pourquoi étudier le pouvoir: La question du sujet», en Dreyfus y Rabinow, *op. cit.*, pp. 301 ss.

2) el objetivo de estas luchas son los efectos de poder que dichas relaciones generan;

3) son luchas «inmediatas». El «enemigo principal» es el más inmediato, no buscan la liberación en un proceso global postergado (el fin de la lucha de clases, la revolución...);

4) ponen en cuestión el estatuto del individuo: por un lado afirman el derecho a la diferencia, por otro se niegan a aislar a ese individuo de la vida comunitaria. «Estas luchas no son exactamente para o contra el "individuo", sino que se oponen a lo que se podría llamar el "gobierno por la individualización"»;[81]

5) oponen una resistencia a los efectos de poder ligados a la producción de saber, a sus privilegios, a la competencia, a su proceso mistificador, denuncian la falacia de los «criterios de legitimación» y sus efectos de dominación;

6) «En fin, todas las luchas actuales vuelven en torno a la misma cuestión: ¿quiénes somos? Muestran un rechazo de estas abstracciones, un rechazo de la violencia ejercida por el Estado económico e ideológico que ignora quienes somos individualmente, y también un rechazo de la inquisición científica o administrativa que determina nuestra identidad.»[82]

Ciertamente en este sentido podemos hablar del feminismo como una lucha transversal que pugna por desvelar las relaciones poder/saber, los tentáculos de una microfísica del poder que se ejerce «sobre la vida cotidiana inmediata, que clasifica a los individuos en categorías, los designa por su individualidad propia, les liga a su identidad, les impone una ley de verdad que les hace reconocer y que los otros deben reconocer en ellos».[83] Pues entre estas demarcaciones binarias, sin lugar a dudas, la del género es aquella que establece categorías más irreductibles, pretendidamente fundadas en la naturaleza, legitimadas por la ciencia, consolidando una diferencia de deberes, derechos, comportamientos, expectativas, actitudes, en las que se nos conmina a reconocer nuestra verdad, nuestra identidad más íntima y ser así reconocidos por los otros.

Este «feminismo transversal» aúna la praxis de la resisten-

---

81. *Ibíd.*, p. 302.
82. *Ibíd.*
83. *Ibíd.*

cia política concreta con la sospecha epistemológica, al inscribirse en las luchas «que combaten todo lo que liga al individuo a sí mismo, y asegura así su sumisión a los otros (luchas contra la sujeción, contra las diversas formas de subjetividad y de sumisión)».[84]

Para Foucault la principal aportación de los movimientos de liberación de la mujer no consiste en la reivindicación de la especificidad y los derechos de una sexualidad, sino en el proceso de «desexualización», esto es: en mostrar cómo «la sexualidad» es un constructo histórico postulado como instrumento de servidumbre, lo que nos lleva a poner de manifiesto los mecanismos poder/saber, los criterios científicos, jurídicos, morales, las prácticas sociales, las instituciones, la introyección de una identidad verdadera como legitimaciones de unas estrategias de dominio. El feminismo no es una más de las luchas transversales sino que desde su especificidad busca la revocación de una realidad común, busca llegar «a una verdadera desexualización, en fin [...] a un desplazamiento con relación a la centración sexual del problema, para reivindicar formas de cultura, de discurso, de lenguaje, etc., que ya no son esa especie de asignación y de sujeción a su sexo que habían tenido (las mujeres), en cierto modo políticamente que aceptar para hacerse oír. Es eso precisamente lo que hay de creativo y de interesante en los movimientos de mujeres».[85]

Esta valoración de las tareas de los feminismos, marcadamente antiesencialista, no deja de conllevar ciertos peligros, principalmente el que la reivindicación de la pura diferencia nos sumerja en la indiferencia, ocultando las diferencias específicas, en este caso la diferencia sexual, y así lo apunta Naomi Schor.[86] Para Rosi Braidotti también la «desexualización» atenta contra los fundamentos teóricos del feminismo, abocándolos a una neutra indeterminación,[87] ello enturbia los logros foucaultianos en torno a la materialidad y la corporalidad y arruina, según la autora, las reivindicaciones de las luchas feministas.

---

84. *Ibíd.*, p. 303.

85. M. Foucault, «Le jeu de Michel Foucault», *Omicar*, 10 (julio 1977) (trad. cast. en *Saber y verdad*, Madrid, La Piqueta, 1985, 154).

86. N. Schor, «Dreaming dissymetry: Barthes, Foucault and sexual differences», en Alice Jardine y Paul Smith (ed.), *Men in Feminism*, Nueva York, Londres, 1987, 109.

87. R. Braidotti, *Patterns of dissonance*, Polity Press, Cambridge, 1991, 274.

Ciertamente, como ha resaltado Biddy Martin[88] existe un conflicto entre el impulso deconstructivo por un lado y la necesidad de construir una categoría de mujer y su búsqueda de verdades universales por otro. Para Martin resulta necesaria una doble estrategia con respecto a la cuestión de la unidad de la mujer y el valor de la «desexualización». Un proceso de deconstrucción y desexualización, como el que Foucault propone, nos precave del esencialismo y de su posición ahistórica, nos posibilita la crítica al significado falocéntrico que se apropia de la diferencia y la subsume bajo la «identidad del hombre», nos permite explorar la exclusión de la mujer como condición del pensamiento humanista, valorar su ocultación y su control mediante el discurso de los expertos, nos aporta datos contra una visión simplista del patriarcado dividido en opresores/oprimidos... Sin embargo, prosigue la autora, la articulación radical-feminista de la universalidad y totalidad de la opresión de la mujer constituye la condición de posibilidad para la tarea deconstructiva feminista. La ficción de una unidad de la mujer y la globalidad del patriarcado ha creado un espacio desde el que interpretar y hablar. Así pues, la propuesta de Martin de esta doble estrategia podría resumirse en: *políticamente identificarnos como género; gnoseológicamente rechazar identificarnos con universalidades*. Las críticas de Foucault a las categorías tradicionales no deben ser imperativos sino provocaciones metodológicas. La intersección de postestructuralismo, antihumanismo y feminismo proporciona la posibilidad de una práctica, crítica, materialista, y de una lucha política.

Esta propuesta concuerda bastante con la de Linda Alcoff, comentada en el punto anterior, en el sentido de que la propia lucha reivindicativa genera una identidad operativa. El problema ahora se complica, pues la construcción de un genérico, amén de clarificar su compromiso ontológico, debe también definirse como señal colectiva de reconocimiento entre los iguales, ejercerse en el pacto e inscribirse en la política representativa y en el horizonte de los valores.

A mi modo de ver el pensamiento político de Foucault es insuficiente para estructurar esta tarea tanto para el feminismo cuanto para la efectividad política de los individuos o grupos.

---

88. B. Martin, «Feminism, Criticism and Foucault», en I. Diamond y L. Quinby (ed.), *Feminism and Foucault*, Northestern, University Press, 1988.

Para Nancy Fraser una gran tradición de la crítica social normativa moderna y de la interpretación histórica se ha desarrollado en torno a nociones humanistas de autonomía, libertad, reconocimiento mutuo, reciprocidad y derechos humanos. Así, pensadores como Kant, Hegel, Marx, Husserl, Sartre y Habermas derivarían su normativa de tales nociones, que encontrarían su fundamento, con la posible excepción de Marx y Habermas, en una metafísica de la subjetividad, pero todos, incluidos los dos últimos, intentarían salvaguardar el potencial de la «fuerza emancipadora». El posthumanismo de Foucault, al proponer un juego de resistencias múltiples locales no sistematizadas en ningún ideal articulable positivo, pone en peligro la fuerza emancipadora, pero además, prendido en esta contradicción no sólo no elabora una alternativa postmoderna sustantiva al humanismo, sino que, al proponer elementos de resistencia —la noción de cuerpo, como veíamos más atrás— incurre tácitamente en la misma retórica humanista que pretendía deslegitimar.[89]

En el análisis del debate Habermas-Foucault, Fraser pretende investigar el rechazo foucaultiano del humanismo para matizar la acusación de conservador que Habermas le dispensa.[90] Así, cabrían distintas lecturas: la defendida por Hoy, en la que Foucault habría efectuado un rechazo del humanismo meramente conceptual; la de aquellos que piensan en un rechazo estratégico, o la de los que, como Dreyfus y Rabinow, le adjudican un rechazo sustantivo y normativo de los valores humanistas. Concuerdo con Dreyfus y Rabinow, y considero que la repugnancia de otros comentaristas, entre los que se halla Fraser, a aceptar una crítica total del humanismo en una obra de envergadura, como es la foucaultiana, nace de una implícita y persistente identificación entre los conceptos humanismo, modernidad y emancipación. No creo que sea necesario salvar a Foucault de sí mismo, la microfísica del poder muestra las insuficiencias del modelo económico jurídico (tanto marxista como contractualista) y su faz disciplinaria. Separa pues los tres con-

89. N. Fraser, «Foucault's Body Languaje: A Posthumanist Political Retoric?», *op. cit.*, pp. 56-59.

90. N. Fraser, «Michel Foucault: A "Young Conservative"»?, *Ethics* (octubre 1985), University of Chicago, pp. 165-184.

ceptos mencionados, encuadra históricamente el surgimiento de la noción «hombre» como fundamento soberano del derecho, lo liga a la genealogía disciplinaria, desvela la ineficacia de un proyecto emancipador exclusivamente ligado a tal ficción, y establece un programa más amplio de Modernidad encaminado hacia la clarificación de una ontología de nosotros mismos y del presente.

En relación con el feminismo, un tal modelo económico-jurídico aún manifestando aspectos muy relevantes de las relaciones de supeditación de las mujeres, no sería suficiente, pues no da cuenta de la «transversalidad» de esas relaciones, de su «microfísica», ni de la imbricación poder/saber en la que se enmarcan.

No obstante, como ha señalado también Miguel Morey: «El discurso de Foucault no puede utilizase en el campo epistemológico o político sino localmente».[91] En este sentido, las propuestas foucaultianas de acción política tienen, a mi modo de ver, graves insuficiencias, pero que por estar ligadas a la médula de su teoría no pueden subsanarse sin modificar y echar por tierra buena parte de sus aportaciones. En otras palabras: un Foucault más integrado en el juego político representativo y en el marco emancipador-humanista no hubiera desarrollado la lúcida analítica del poder que surge tras la constatación de la muerte del hombre, y por lo cual su obra es relevante.

El problema, no ya para Foucault, sino para nosotros, es asumir aquello de su pensamiento que nos parezca sugerente, pero insertarlo en una realidad política que se ha transformado meteóricamente durante la última década. No se trata aquí de escuela, sino de debate filosófico, la fidelidad a su figura es algo que ni siquiera a él pareció importarle en demasía. Seguimos pues en el intento, como exponía al comienzo de la introducción, de utilizar unos textos, deformarlos, hacerlos gemir y protestar.

La postura política foucaultiana se halla muy prendida del ambiente postmayo, del rechazo del intelectual orgánico y universal y de la reivindicación del intelectual específico que mani-

---

91. Miguel Morey, «Sur le style philosophique de Michel Foucault», en *Michel Foucault, philosophe. Rencontre Internationale, Paris 9, 10, 11 janvier 1988*, París, Seuil, 1989, p. 146.

fiesta su desacuerdo o acción concreta desde instancias de la sociedad civil, negándose a implicarse y colaborar con la gestión del Estado, al cual, como ciudadano de la vieja Europa, supone estable. Estabilidad del sistema democrático, contrarreforzada por una efectiva, y aparentemente también estable, presencia del socialismo real, tras cuyo horizonte aparece el sugestivo y convulsionado crepitar del tercer mundo, del que nos llega la inestabilidad asumible de nuestro cuarto mundo multirracial y doméstico.

Sin ánimo de entrar en un análisis de la situación política actual y de opciones individuales, lo que debemos valorar es que una acción política como la subscrita por Foucault, basada en la resistencia y los movimientos civiles, deja fuera el combate por el reconocimiento y la transformación social que una presencia en la gestión conlleva en la política representativa, y que el feminismo en su intento de construcción de un genérico, interlocutor entre los iguales, no puede desestimar. Ello no implica necesariamente aceptar un humanismo ontológico, pero sí las ideas y valores marco (como simulacro útil) del contrato social, un contrato social del que habrá que denunciar su falaz ocultamiento de un previo y subterráneo contrato sexual (Patteman).

Una razón dialógica y transmoderna, neocontractualista, conlleva, para las mujeres, la inclusión en el pacto entre los iguales. Para ello es necesaria la postulación de un «genérico operativo», visible, presente y reivindicativo, consciente de su nominalismo moderado, de la utilidad de su simulacro, como útiles son los otros simulacros formales y normativos, tras la crisis de la metafísica, que rigen el proceso social (Justicia, Derechos, la Democracia misma...), fundamentando el reconocimiento recíproco de individuos, cuya sustantividad se limita a ser «sujetos estratégicos», esto es, resistentes a la deglución de las superestructuras. Las mujeres, desde su lugar, su cuerpo, su carne, su perspectiva, sus relaciones pueden y deben, tras la muerte del hombre —y ahora no quiero aclarar la ambigüedad del término— asumir una materialidad específica pero también una identidad simulada y múltiple, conjugar la fragmentación con la pluralidad: ser varias cuando se nos quiera adscribir a una identidad preestablecida y ajena, una y definida cuando se nos quiera anular. Un genérico pues utilizable y desechable,

porque a veces será oportuno actuar como género y otras como individuo deshaciendo las estrategias de dominio que promueven la devaluación de los espacios ganados.

Un genérico «útil», un «simulacro útil», pero no meramente como la categoría política usable/desechable que no encubre nada tal cual lo propone Kristeva.[92] Ese lugar, cuerpo, carne, situación que ocupamos las mujeres nos otorga un espesor material específico: algo menos que una esencia, pero algo más que un nombre. Lugar incardinado, dinámico, productor de significados. Desde esta subjetividad no dada, ni definida, podemos asumir la simulación operativa de la multiplicidad estratégica.

Concuerdo con Amelia Valcárcel cuando afirma que las mujeres hemos de optar por defender el poder del sujeto, una ética de la potencia: «no podemos confundir el género literario que consiste en la deploración del poder corruptor del poder, ignorando que no poseer poder corrompe igualmente, a veces más deprisa». También en este sentido hay que entender la afirmación foucaultiana de la presencia del poder como elemento constitutivo de las relaciones sociales y gnoseológicas, lejos de un milenarismo disciplinario cerrado, pero también de la añoranza de un «afuera» incontaminado. Es en el terreno de las estrategias de resistencia donde mi propuesta no rechaza una implicación más directa, si, continuando con Valcárcel: «Que fulano o fulana tiene poder significa que su criterio es relevante en la toma de decisiones relevantes», entonces todo abandono de las tradiciones ilustradas nos sitúa en una exclusión peligrosa: «el feminismo no debe desdeñar hacer sus ajustes con las tradiciones políticas que le han precedido, ni saber situarse con autonomía y poder frente y al lado de las tradiciones políticas presentes».[93]

La crisis de la metafísica, su vaciamiento, nos ofrece el uso regulativo, formal de ciertos valores e ideas, su realidad pactable y revisable por los individuos, mujer y varón, reconocidos como iguales en el espacio público, utilizando los genéricos como garantía de reconocimiento universalizable, en un relativismo mo-

---

92. J. Kristeva, «Women can Never be Defined», en Elaine Marks e Isabel de Courtrivon (eds.), *New French Feminism*, pp. 137 ss.

93. A. Valcárcel, *Sexo y filosofía*, *op. cit.*, pp. 96, 127 y 135.

ral cuya «debilidad ontológica», unida a una inviolabilidad ética fuerte asegure una estricta autonomía y tolerancia. Llamo a esta opción «transmoderna», por lo que tiene de recuperación de los interrogantes y las propuestas pendientes de la Modernidad, asumiendo la quiebra ontológica que la postmodernidad constata.[94]

94. Véase, para una mayor aclaración del concepto, Rosa M.ª Rodríguez Magda, *La sonrisa de Saturno. Hacia una teoría transmoderna*, Barcelona, Anthropos, 1989.

CAPÍTULO TERCERO

PODERES Y ESTRATEGIAS

Es, presumiblemente, en el ámbito de la analítica del poder, donde el encuentro entre Foucault y el feminismo pueda ser más fructífero. Las aportaciones del filósofo a este respecto pueden facilitarnos nuevas claves para dilucidar las relaciones de poder entre los sexos, a mi modo de ver, en cuatro grandes núcleos temáticos:

a) Las relaciones poder/saber. La interconexión entre las estructuras de poder y la producción de saber abre un campo de sospecha y de análisis positivo de las prácticas discursivas que, introduciendo la variable de género, nos posibilita no sólo la denuncia del androcentrismo, sino el seguimiento de las amplias redes de androcratismo en las que se sustenta.

b) Su crítica a las teorías unitarias del poder y su definición microfísica, su modelo estratégico, nos abre un acercamiento al ejercicio difuso y cotidiano del poder, las prácticas sociales, la anatomía política del cuerpo.

c) Desgajado de este último punto, la noción de bio-poder en sí misma otorga una matriz para el estudio de la familia, las relaciones cuerpo-especie, la política de poblaciones, etc., cuyo principal objetivo son siempre las mujeres.

d) Finalmente la relación entre poder y sexualidad, las formas de incitación a la búsqueda de la verdad de uno mismo

ligadas al sexo delinean los procesos de subjetivación necesarios para el análisis de la identidad de género.

Como en otros momentos de nuestro estudio, se trata, más que de seguir las referencias explícitas a las mujeres —ya numerosas en estos apartados— de forzar los engranajes y desarrollar posibilidades implícitas aunque no suficientemente exploradas del pensamiento foucaultiano.

1. **Poder/saber**

Si bien podemos considerar el tema del poder como una de las constantes del pensamiento foucaltinano, éste se va perfilando a lo largo de su obra, hasta su momento de eclosión, que coincidiría con el ambiente postmayo y la publicación de *Vigilar y castigar* y *La voluntad de saber*, para después volver a atenuarse y ceder su lugar a la preocupación por el sujeto.

El punto de inflexión más importante se da cuando explícitamente va abandonando el análisis de los elementos represivos y prohibitivos del poder, que predominaban, por ejemplo, en la *Historia de la locura* y aún en *El orden del discurso*, para pasar a perfilar su carácter productivo, incitador de saberes y normalizador.

En «Verdad y poder» Foucault enumera cinco rasgos que constituirían una «economía política de la verdad», alejándose tanto de la visión tradicional de la verdad como ajena al poder, cuanto de una filosofía de la sospecha excesivamente nihilista o de una simple lectura althusseriana de los aparatos ideológicos del estado.

La verdad no sería algo fuera del poder, ni ajeno a él, el «régimen de verdad» de cada sociedad depende de la política general de la verdad presente en ella, por medio de los discursos que deja funcionar, de los mecanismos e instancias que sancionan su verdad o falsedad, de sus núcleos de producción, transmisión y legitimación:

1. La verdad está centrada en las formas del discurso científico y en las instituciones que lo producen.
2. La esfera económica y política incita constantemente a su producción.

3. Circula, se difunde y se consume a través de una amplia red de aparatos informativos o educativos.

4. Los grandes aparatos políticos o económicos (universidad, ejército, escritura, medios de comunicación) la producen y transmiten, ejerciendo sobre ella un control amplio aunque no exclusivo.

5. Es el campo de debate y enfrentamiento de las luchas ideológicas.[1]

La verdad pues, no es algo inmutable y ajeno que debemos aplicadamente descubrir, sino «el conjunto de reglas según las cuales se discrimina lo verdadero de lo falso y se ligan a lo verdadero efectos políticos de poder».[2]

La verdad constituye un conjunto reglamentado de circulación de enunciados, que penetra y vehicula las separaciones clásicas entre verdad y poder, entre ciencia e ideología. La verdad está ligada circularmente a los sistemas de poder que la producen y a los efectos de poder que la acompañan, no situándose meramente en la superestructura, sino condicionando la formación y cambio de las infraestructuras, interpenetrando la materialidad de las prácticas sociales. Así, «las prácticas sociales pueden llegar a engendrar dominios de saber que no sólo hacen que aparezcan nuevos objetos, conceptos y técnicas, sino que hacen nacer además formas totalmente nuevas de sujetos y sujetos de conocimiento».[3]

Un primer problema de este planteamiento viene dado por el estatuto de la misma relación entre dos esferas heterogéneas: las relaciones de fuerzas que constituyen el poder y el conjunto de formas que integran el saber. Para Gilles Deleuze existe un dualismo como punto de partida: el saber responde al modelo del archivo, de lo *estratificado*, reglamenta enunciados; mientras que el poder es *diagrammatico*: moviliza materias y funciones no estratificadas, diseña espacios de visibilidad. Estos dos campos coinciden en la práctica social y en el funcionamiento de las instituciones, que por un lado poseen «aparatos» y por

1. M. Foucault, «Verdad y poder», en *Microfísica del poder* (trad. cast., Madrid, La Piqueta, 1978, pp. 187-188).
2. *Ibíd.*
3. M. Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, México, Gedisa, 1986, p. 14.

otro «reglas», organizando grandes espacios de visibilidad y amplios regímenes de enunciados.[4]

La superación del dualismo poder/saber va a trastocar las bases epistemológicas de todo un pensamiento deudor del psicoanálisis y el marxismo, cuya fuerza emancidora radicaba en última instancia en la denuncia de un concepto represor del poder, falsariamente legitimado por la ideología, frente al que cabía reivindicar un espacio incontaminado de la verdad, del goce y del sinpoder. La publicación de *La voluntad de saber* produce una verdadera ruptura con los supuestos que habían servido de base a los movimientos radicales izquierdistas, propalando una inversión inquietante: «Y si el poder no tuviera como función esencial decir no, prohibir y castigar, sino ligar según una espiral indefinida la coerción, el placer y la verdad».[5] Como Miguel Morey señala: «todo el espíritu del 68 [...] parecía tambalearse, al tiempo que se colocaba un inquietante signo de interrogación a los discursos de quienes, apoyándose en la hipótesis de una sexualidad reprimida por la sociedad burguesa, habían llevado a cabo una de las críticas a la cultura occidental más pretendidamente emancipatorias: de Fromm a Reich; de Gide a Bataille; de Miller a Burroughs».[6]

La verdad no esta separada del error, sino que la producción de ambas y sus líneas delimitadoras están todas ellas entreveradas por las relaciones de poder. Foucault abandona la problemática *sesentayochista* preocupada por averiguar si existe un deseo extraño al poder, ajeno a la ley o constituido por ésta, para desvelar un nódulo fundamental según el cual estudiamos el poder o diseñamos las políticas emancidoras: seguimos presos de una imagen del poder-ley, del poder-soberanía, hay que diseñar una «analítica del poder» que no tome al derecho como modelo y código; ésta es, según él, la tarea fundamental.

El análisis de la sexualidad le sirve para superar la hipótesis represiva. Lo propio de las sociedades modernas no es el haber dejado al sexo en la penumbra, sino el haberse aplicado compulsivamente a hablar de él; los discursos científicos al respecto han asumido el modelo de la «confesión» y del «examen», po-

---

4. G. Deleuze, *Foucault, «les stratégies ou le non-stratifié»*, París, Minuit, 1986, p. 90.
5. M. Foucault, «L'Occidente et la Verité du Sexe», *Le Monde* (5-11-76).
6. M. Morey, *Lectura de Foucault*, Madrid, Taurus, 1983, p. 320.

niendo de manifiesto «el placer en la verdad del placer»: cuchicheos, preguntas, indagaciones, minuciosidad en la descripción, escándalo mantenido entre la curiosidad y el análisis, una efectiva «voluntad de verdad» que promueve el placer de conocer y darse a conocer, y liga la indagación sobre nuestra sexualidad a la más íntima verdad sobre nosotros mismos.

Pero si bien el hallazgo de «la voluntad de saber» es el desencadenante que denuncia la falaz separación poder/saber, la soberanía oculta de la verdad, estableciendo una claro ejemplo de comunicación poder-verdad-deseo, la superación de dicho dualismo viene ligada a la noción de «práctica discursiva» y a la definición de un nuevo modelo de poder, esa multiplicidad de relaciones de fuerzas y de difusión que Deleuze ha definido como una efectiva «pragmática de lo múltiple».

Las prácticas discursivas son aquellas que permiten analizar los sistemas de pensamiento, definen la legitimidad del sujeto de conocimiento, delimitan el objeto y las normas de producción de conceptos y teorías. Pero estas prácticas discursivas no rigen exclusivamente la ordenación de enunciados sino que son propiciadas por y propician a su vez formas de transmisión, instituciones específicas, comportamientos deseados, estereotipos, entramados materiales de distribución de fuerzas, campos de visibilidad..., generando una zona de cruce superadora del dualismo poder/saber, a la vez que confirman su constante complicación.

De esta manera el saber no se constituye en una superestructura enfrentada al poder, sino como condición de posibilidad de las prácticas culturales que nos producen a nosotros mismos y a través de las cuales podemos reconocernos. Ello no implica que estemos encerrados en un círculo hegeliano, totalitario, ni que toda producción de saber genere inmediatamente un efecto de poder insoslayable, sino, más bien constatamos que no podemos remitirnos a una subjetividad transcendental, a leyes objetivas, o a teorías globales, intentando enfrentar la verdad al poder, sino que debemos analizar las prácticas discursivas donde ambos se entrelazan, tratando, en todo caso, de forzar en el campo de poder que nos sea específico una forma de reflexión pragmática diferente. Forzar la realidad por medio del discurso y de la práctica, utilizando incluso el simulacro y la ficción como elementos generadores. Es este último punto algo apenas insinuado en el pensamiento foucaultiano, que conecta

con cierta tópica postmodernista del simulacro, recuérdese Baudrillard, Eco, Rubert de Ventós, y que yo misma he intentado desarrollar a través del concepto de «transmodernidad». Foucault utiliza la ficción como una de las formas de mantener el reto emancipador, asumiendo el relativismo sin caer en el nihilismo (no existiría verdad independientemente del poder, pero no toda verdad es su mero efecto), así en una entrevista con Lucette Finas, declara: «Yo jamás he escrito de otra cosa que de ficciones, y soy perfectamente consciente de ello. Sin embargo, no quiero con ello decir que estas ficciones están fuera de la verdad. Creo que es posible hacer funcionar la ficción en el interior de la verdad, introducir efectos de verdad en un discurso de ficción y así hacer producir al discurso, hacerle «fabricar» una cosa que no existe todavía, una cosa que se «ficcionaliza». Se «ficcionaliza» la historia a partir de una realidad política que la vuelve verdadera, y se «ficcionaliza» una política que no existe todavía a partir de una verdad histórica».[7]

1.1. *Simulacro y feminismo transmoderno*

Partimos de que no sólo el hombre, sino también la mujer es una invención reciente. La verdad se produce, así también la verdad del sexo, la identidad de género. Ello no es independiente del discurso científico que la legitima naturalizándola, ni de las instituciones (escuela, familia, iglesia, medios de comunicación...) que la actualizan y transmiten. Las divisiones sexo/género, circulan, se difunden, se consumen... conforman los patrones de autorreconocimiento y subjetivación. Las esferas política y económica promueven su producción, a veces de forma contradictoria. El bio-poder incita igualmente al aumento de la natalidad, como a su control, a la incorporación al mercado laboral de las mujeres, y a la restricción de servicios sociales para la familia... pues los ideales igualitarios de la sociedad democrática postindustrial chocan y coexisten con la preocupación por una regulación de poblaciones y el peligro del mestizaje europeo, todo ello ajustándose, no obstante, a unos estereotipos de

7. Citado por Dreyfus y Rabinow, *Michel Foucault, Beyond...* (trad. franc., pp. 291-292).

género bastante permanentes. Las prácticas sociales se alían con las prácticas discursivas, la aparente igualdad formal y jurídica oculta el sexismo social y el androcentrismo presente en la ciencia y la teoría.

Frente a la idea de la mujer invisible e inexistente, corleado de la imagen de un poder represivo, habrá que resaltar la constante proliferación de discursos sobre la mujer, para definirla, formarla, orientarla... desde la pastoral cristiana, a los tratados de virtud, de higiene, de educación, y a los consuetudinarios consejos de los expertos. Poder normalizador que aúna el elogio, el celo, y la alerta constante por una perpetua minoría de edad que hay que vigilar. La literatura que se ocupa de la esencia, naturaleza y formación adecuada de las mujeres es infinitamente más amplia que la dedicada a los varones rara vez marcada según el género.

La superación foucaultiana de la separación marxista entre infraestructura económica y superestructura ideológica, deslinda el sistema sexo/género de la mera excrescencia economicista (sin que ello nos pueda hacer olvidar para nuestro cometido las aportaciones del feminismo marxista), para Foucault las prácticas discursivas y la *episteme* configuran también las posibilidades y dirección del desarrollo material. El poder funciona sin sujeto y sin intención, pero ajustándose coherentemente de abajo a arriba y viceversa.

La noción de «ficción» de «simulacro», entendida de una forma más radical que la expuesta por Foucault, aporta una salida *transmoderna* al enfrentamiento Modernidad/Postmodernidad que no debe resolverse, a mi modo de ver y como ya he adelantado en capítulos anteriores, con un enconamiento de las posturas: ni una vuelta a planteamientos ya clausurados, ni un abandono apresurado de los cuestionamientos.

La Modernidad debe trascender sus propios límites, cumpliéndose hasta el punto en que la definición de sus ejes (Sujeto, Razón, Historia, Realidad) quedan transformados.

El sujeto se convierte en su propia estrategia de permanencia, más allá de su crisis substancial. La Razón traspasa sus límites autolegitimadores, mostrando su carácter instrumental y requiriéndose como foro comunicativo pactado. La Historia multiplica sus escenarios, ritmos, protagonistas, confluencias, retrocesos y circularidad. La realidad manifiesta su exceso de

sentido, el haber pasado más allá de sí misma, hasta consolidarse de manera hiperreal, en un plus ideológico, publicitado, excedente y simulado.

La Modernidad *trascendida* responde a sus propias retos asumiento la falacia de las legitimaciones restrictivas; tras el vaciamiento de la metafísica, transciende la ficción en la ficción, proponiendo el pacto como fundamento de la realidad, la argumentación como ejercicio de la razón, la transformación y la presencia como timón del devenir histórico, y el reconocimiento de estas acciones como su estatuto estratégico de sujeto.

La Transmodernidad no es frívola, sino consecuente con la paradoja ontológica que nos lleva de la «definición» a la «ficción». Frente al *factum* el *fictum*, operatividad pragmática en las ruinas del Ser y del referente, simulación pactada como ideal regulativo de supervivencia.

Actúo, luego existo. Hablo, decido, soy reconocido, transformo la realidad. La existencia suplanta a la esencia, la inventa, reconstruye de forma voluntarista sus vacuos ideales para hacer de la realidad un lugar habitable, racional y equipotente. Seducir al Ser, granjearse sus fantasmagorías y edificar el yo con material de fábula. El reciclaje de esa excedencia de simulacro consolida la contundencia de un yo residual no biodegradable.

El paso de la Modernidad a la Postmodernidad cumple y muestra una paradoja ontológica: la búsqueda de fundamento nos ha dirigido hacia el eidos en una legitimación por restricción, por exclusión de lo no-idéntico; la explayación incesante de esta indagación genera un excedente de sentido, un idealismo cultural y, finalmente, un vaciamiento de la realidad. La compulsión de la realidad, más que suelo firme autofundamentante, lanza el logos al exceso cancerígeno del hiperrealismo, la convierte en su contrario. Perdidos en el simulacro, hay que reconvertir esta paradoja —deberemos ser paradójicos con lo paradójico. Para retornar a lo real deberemos elegir justamente el camino contrario: la asunción del simulacro constituye nuestro único atajo de vuelta a la realidad. Asentados en el reino de lo «fictivo», la acción decantará el residuo sólido de nuestra densidad operativa básica. Sólo porque no somos, existimos; sólo porque existimos, acabaremos siendo.

Por todo ello, de esta crisis asumida de la Modernidad habremos de rescatar no su metafísica, sino sus retos emancipa-

dores, que hoy —postmodernamente (transmodernamente)— nos llevan a transformar operativamente la aceptación de los simulacros que los sustentaron, para garantizar de esta forma equidistante entre la ontología y el nihilismo: un sujeto estratégico, el ejercicio racional, nuestra presencia y reconocimiento en el devenir histórico, y la transformación de la realidad.

Y estos mismos logros se requieren para el sujeto femenino, asumiendo su vacío metafísico, su carácter de invención, pero también su «concreción situada», su pragmática política.

Las mujeres deberemos mantener una doble estrategia: aguzar, por un lado, las armas de la deconstrucción de una Modernidad que nos excluyó, y por otro, las argucias para la construcción de una identidad genérica que nos consolide como presencia, interlocutoras y agentes sociales. Recomponiendo arqueológicamente una visibilidad que nos ha sido negada, desvelando las trampas de la genealogía patriarcal, introduciendo «efectos de verdad» en el discurso de esta ficción, pero también generando nuestros propios usos genealógicos, haciendo «funcionar la ficción en el interior de la verdad», revelando y sustituyendo las amplias redes androcráticas/androcéntricas de las relaciones poder/saber.

Entre la mujer «invención reciente» y «la femme —que— n'existe pas», deberemos producir discursos para «fabricarnos» en los aspectos en los que todavía no existimos, sustituyendo el *factum* por el *fictum*, pero forzando igualmente con éste último el primero. Porque también nuestra salida emancipadora, como mujeres, consiste en «ficcionalizar» la historia que ignoró el sistema sexo/género, a partir de una realidad política —nuestra presencia— que la haga verdadera, y «ficcionalizar» una política que no existe todavía a partir de esta verdad histórica.

La noción de mujer, como la noción de sujeto, debe encontrar el justo estatuto: algo menos que una esencia, algo más que un nombre. A los perfiles ya señalados (cap. 2, parágrafo 2.4.3. «Feminismo y crítica al sujeto»), que nos permitían delinear: autonomía gnoseológica y crítica; formación cultural, histórica y social de la identidad; construcción del genérico, y operatividad y reconocimiento como agentes sociales y políticos de cambio... habrá que añadir otros que nos posibiliten perseguir su formación en los entramados poder/saber.

Si el concepto de práctica discursiva le servía a Foucault

para salvar dicho dualismo poder/saber, el seguimiento de la gestación de la noción de «mujer» debe, igualmente, evitar circunscribirse a uno de ambos frentes: ni el sólo ámbito teórico, ni la mera positividad material o economicista.

La noción de «la mujer» no puede ser un destino aporético, ni una realidad preexistente, oculta, reprimida o posteriormente encontrada. Eran las mujeres quienes existían antes, durante y tras la gestación de los discursos que pretendieron definir su identidad, no su esencia la que esperaba incólume su acceso a la palabra. Independientemente de su existencia real y múltiple, los discursos empiezan a surgir cuando el estatuto de la mujer se convierte en algo problemático que hay que definir, reglar, normalizar. Como Foucault nos aclara: «Problematización no quiere decir representación de un objeto pre-existente, ni tampoco creación por medio del discurso de un objeto que no existe. Es el conjunto de las prácticas discursivas y no discursivas lo que hace entrar a algo en el juego de lo verdadero y de lo falso y lo constituye como objeto de pensamiento (ya sea bajo forma de reflexión moral, del conocimiento científico, de análisis político, etc.)».[8] El surgimiento de la mujer como problema nos llevaría a diversos momentos claves en los que las mujeres deben ser situadas con respecto a los códigos de los clanes, herencia y transmisión, la esfera religiosa, la administración de la casa, la salvación de las almas, las alianzas matrimoniales, la higiene y la política de las poblaciones, los modelos morales, etc.

Un marco conceptual para el análisis que estableciera un nexo frente a tratamientos unilaterales centrados exclusivamente en la esfera del poder o del saber lo constituiría, según mi opinión, el utilizar referido a las mujeres el concepto foucaultinano de «dispositivo». Nuestro autor lo aplica preferentemente a la sexualidad, y tratando de conjurar con ello por un lado los fantasmas esencialistas y transhistóricos —que en este caso también podrían aparecer al hablar de «la mujer»—, y por otro lado una excesiva disgregación del tema.

Se entiende por «dispositivo» «un conjunto decididamente heterogéneo, que comprende discursos, instituciones, instalaciones arquitectónicas, decisiones reglamentarias, leyes, medi-

8. M. Foucault, «El interés por la verdad», en *Saber y verdad*, Madrid, La Piqueta, 1985, p. 232.

das administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas [...]».[9] El dispositivo es la red que se establece entre estos elementos. Es precisamente el vínculo que vehicula esos elementos heterogéneos, lo que, a posteriori, genera una imagen de unidad del concepto producido. El dispositivo surge ante unas circunstancias históricas dadas, ante una situación problemática a la que hay que responder con urgencia arbitrando una serie de actuaciones tanto teóricas como prácticas, su motor es pues un *imperativo estratégico*. Este imperativo estratégico pone en marcha un proceso de *sobredeterminación funcional* que va ajustando los efectos, a veces contradictorios, de las actuaciones discursivas o prácticas procedentes de ámbitos dispersos y distantes. La permanencia del imperativo estratético mantiene la necesidad del dispositivo que, si persiste, se irá modificando con el tiempo y las circunstancias, en un perpetuo *relleno estratégico*, reutilizando normas, estructuras o espacios para nuevos fines o contenidos.

Así pues hablar del «dispositivo mujer» o del «dispositivo sexo/género» nos posibilita agrupar una conjunto heterogéneo de discursos: filosóficos, morales, religiosos, científicos... desde los tratados económicos a la pastoral cristiana, pasando por las recomendaciones de los expertos: eugenistas, higienistas, filántropos, médicos, pedagogos...; documentos inquisitoriales sobre las brujas, tratados de obstreticia, tratamiento de la histeria, corpus psicoanalítico; revistas, literatura; archivos parroquiales, jurídicos, *lettres de cachet*, carnets de *doléances*, actas testamentarias, procesos judiciales... y prácticas: usos y costumbres sociales y de galanteo, historia de la moda, evolución arquitectónica de las viviendas, distribución de los espacios, estudio comparado por sexos de las instituciones educativas, de las instituciones penitenciarias, manicomios y casas de salud, medidas administrativas de atención primaria a la familia, en pro de la natalidad, curvas de criminalidad, contratación y derechos laborales, presencia pública en los cargos de representación y en la empresa privada...

El imperativo estratégico que aparentemente desencadena el dispositivo sexo/género no parece ser otro que el de garanti-

---

9. M. Foucault, «El juego de Michel Foucault» (entrevista en *Saber y verdad*, *op. cit.*, p. 128).

zar la diferenciación cultural de los géneros y la sujeción o postergación del sexo femenino. Imperativo, por supuesto, casi nunca explícito, y las más de las veces ni siquiera intencionalmente perverso y oculto, por lo que, sin perder de vista que éste es el resultado, deberemos estudiar los diversos imperativos estratégicos manifiestos: asegurar la transmisión patrimonial, atender la salud pública y el incremento de natalidad, propiciar o excluir mano de obra femenina en situaciones bélicas o de recesión económica...

Todo ello produce una sobredeterminación funcional de efectos múltiples y heterogéneos que condicionan la ocupación de espacios, la puesta en marcha de instituciones, el ejercicio de derechos o concesiones, la configuración de un prototipo ideal, la génesis de nuevas ocupaciones laborales, la modificación de esquemas de comportamiento y moralidad, continuamente reajustados. Así los esfuerzos encaminados a crear la realidad e ideal domésticos burgueses otorgan a las mujeres unos ámbitos de acción, que van a conformar el modelo de sus primeras cualificaciones laborales fuera del hogar: sanidad, actividades filantrópicas, educación... en un constante relleno estratégico de espacios ahora ocupados por el excedente de abnegación del «ángel del hogar».

Este *relleno estratégico* reconvierte tanto espacios reales o instituciones, que van a desempeñar nuevos cometidos: escuelas, hospitales, centros de acogida, salones sociales... (por ejemplo, en este último caso recordemos cómo los lugares de encuentro presididos por mujeres van a pasar de ser salones literarios del antiguo régimen, a grupos de asociación política durante el periodo revolucionario, o agrupaciones de caridad durante el XIX); cuanto espacios simbólicos y modelos de conducta que deben reconducirse a otros espacios (así, por ejemplo, como analizara Betty Friedan, el prestigio de la mujer como productora durante el periodo bélico, reformulado como «mística de la feminidad» para alentar su vuelta al hogar).

2. **Analítica del poder**

La analítica del poder foucaultiana, lejos de configurar una nueva teoría, cometido que siempre ha rechazado, encuentra sus líneas más fecundas precisamente en aquello que rechaza,

en la puesta de manifiesto de las insuficiencias de los modelos comúnmente aceptados. Foucault se opone tanto a la visión del poder de cuño dialéctico o marxista cuanto al modelo jurídico de soberanía. Las matizaciones con respecto al primero marcarán las líneas de su concepción del poder.[10]

2.1. *Abandono de ciertos postulados tradicionales de la izquierda sobre el poder*

— *Postulado de la propiedad*, según el cual el poder sería la «propiedad» de una clase que lo habría conquistado, así por ejemplo, la burguesía.

Si bien Foucault reconoce que la fórmula «ellos tienen el poder» posee políticamente su valor, connota una concreción y homogeneidad falseadoras de cara al análisis histórico.

El poder no es algo que se posea, sino que «se ejerce en todo el espesor y sobre toda la superficie del campo social». El poder se extiende capilarmente, impregnando toda una serie de espacios y relaciones: la familia, el sexo, la escuela, la distribución urbana, la imagen pública... Es un flujo reversible que se traslada, se arriesga, se concentra o se expande. Ningún individuo lo posee sino por el lugar que ocupa, «el poder es siempre una cierta forma de enfrentamientos instantáneos y continuamente renovados entre un cierto número de individuos». Frente a la idea del *contrato* y la posesión, Foucault propone, para su comprensión, el modelo de la *relación bélica*. El poder es una estrategia permanente, nunca se halla completo en una parte, por más que situaciones privilegiadas hagan acumular dominio y beneficios con efectos de sobrepoder. El poder no igualable sin más a la riqueza.

— *Postulado de la localización*, según el cual el poder político estaría fundamentalmente localizado en los Aparatos del Estado.

---

10. Esta crítica se encuentra expuesta con gran claridad sintética en «Power and Norm: Notes», en Foucault *et al.*, *Michel Foucault: Power, Truth, and Strategy* (ed. por Meghan Morris y Paul Patton), Sidney Australia, Feral Publications, 1979, pp. 59-66 (trad. cast. de Ramón Maiz, «El poder y la norma», *Discurso, poder, sujeto. Lecturas sobre Michel Foucault* [comp. de Ramón Maiz], Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 1987). Haremos también referencia al excelente comentario al respecto de G. Deleuze, «Un nouveau cartographe», en *Foucault*, París, Minuit, 1986.

Para Foucault «el aparato de Estado es una forma concentrada —una estructura de apoyo— el instrumento de un sistema de poderes que lo desbordan ampliamente», en los cuales se inserta, a los que sirve, pero también con los que puede quedar desfasado o incluso entrar en colisión. Por ello la destrucción de un determinado aparato del Estado no implica la desaparición de la fina red de poderes en la que nace o junto a la que se asienta. Para Deleuze, Foucault muestra incluso cómo el Estado aparece como un efecto de conjunto, el resultado de una multiplicidad de una «microfísica del poder». Si de hecho nos encontramos, tal y como se pretende en *Vigilar y castigar*, en el seno de una sociedad disciplinaria, no podemos identificar a ésta con un aparato o institución, sino con la suma de estrategias plurales que los ponen en marcha. Ello no debe entenderse como un paradigma unitario en la aplicación del poder que, respondiendo a una intencionalidad cohesionada, se plasmara con necesariedad lógica en una serie de aparatos fuertemente determinados y controlados.

— *Postulado de la subordinación*, que hace referencia al supuesto marxista de que el poder se haya subordinado a un modo de producción, lo que otorgaría una principalidad gnoseológica a la infraestructura económica, de la que el poder sería a la par que su efecto el garante de su reproducción.

Foucault demuestra cómo el poder es uno de los elementos constituyentes del modo de producción. Así por ejemplo en los mecanismos de «secuestro» (fábricas, prisiones, asilos...) se observa un interés en la sujeción del tiempo al tiempo de producción, un uso del control, una reestructuración disciplinaria de la sociedad que va a posibilitar la integración del tiempo de los individuos en el aparato productivo. No quiere esto decir que exista un transcendentalismo metafísico del poder dirigiendo los caminos de la producción, sino que las relaciones entre infra y superestructura son mucho más complejas que las de simple direccionalidad de abajo a arriba o las de subordinación.

— *Postulado de la esencia o del atributo del poder* que definiría a aquellos que lo poseen, distinguiéndolos de aquellos sobre los que se ejerce.

Ello estaría en consonancia con el postulado de propiedad y

localización, cerrando una visión ontologizadora del poder. Pero si, por contra, se piensa el poder como un conjunto de estrategias y relaciones, éstas han de atravesar necesariamente a los dominados, apoyarse en ellos, formar parte de su propia subjetividad y conciencia, incluso de la lucha que contra el poder pudieran desarrollar.

De esta manera, carece de sentido hablar de espacios incontaminados de poder, de situaciones esencialmente privilegiadas. La relación de poder implica tanto al dominador como al dominado, aunque ciertamente de una forma diversa. Es este uno de los peligros de cierta lectura del pensamiento foucaultiano: atenuar la definición del ejercicio de poder de individuos y grupos, diluyéndolo en una microfísica de la que nadie en concreto es responsable, y convertirlo en un trascendental omnipresente que oblitera hegelianamente cualquier resistencia. Pero no son estas las intenciones de Foucault. Se trata de acentuar el dinamismo diagramático de la relación de fuerzas frente al estatismo substancilizador. En este sentido, evidentemente, la situación privilegiada ocupada en este entramado móvil de relaciones otorga poder, incluso efectos de sobrepoder, frente a quienes ocupan posiciones periféricas; pero todo ello debido a su situación en el cruce de relaciones, no por ninguna categorización esencial.

Por otro lado, el implicar al dominado en las relaciones de poder no aboca a ningún absolutismo o anula la posibilidad de resistencia, representa, eso sí, el abandono de la utopía del buen salvaje, del rebelde incontaminado o de la reserva moral. Pero al acentuar el carácter dinámico de las relaciones de poder se salvaguarda precisamente el principio de reversibilidad (cosa que Baudrillard no supo ver en su crítica en *Oublier Foucault*). Las redes de relaciones de poder producen condensaciones, flujos, efectos contradictorios, cortocircuitos..., un mismo sujeto, dependiendo de sus facetas: asalariado, padre, votante, presidente de una asociación, marido, hijo... ocupa lugares diferentes en las redes de poder, y va consolidando o perdiendo posiciones que continuamente se desplazan.

— *Postulado de la modalidad* para el cual el poder se halla atrapado en la alternativa: violencia o ideología.

Foucault pretende acabar con la imagen de un poder ma-

nipulador, autoconsciente, represor, cuya arma es la prohibición y su relación con el saber la de producir ideología falseadora. La noción de normalización es mucho más problemática, posibilita el observar cómo antes de manipular ideológicamente un saber, el poder es su lugar de formación. La relación poder/saber no obedece únicamente a una oposición interesada entre lo que se hace y lo que se dice. Todo poder posibilita y produce un tipo de saber, de la misma manera que todo saber establecido asegura un ejercicio de poder. La administración de los cuerpos es normalizadora aún cuando no sea violenta. El sometimiento del cuerpo puede no ser violento sin dejar de ser físico. La sujeción del cuerpo es anterior al modo de producción.[11] El saber en su relación con el poder puede desarrollarse como *saber de gestión*, que acumula datos para la administración de los individuos. Saber de investigación, que promueve campos de estudio: salud, técnicas industriales, demografía... Saber de Inquisición, presente en toda información obtenida por medio de interrogatorio... El *Informe* condensa el modelo de relación poder/saber presente en nuestra sociedad desde el siglo XIX, mecanismo que, si bien es demandado por el gestor, produce técnicas nuevas de investigación: estadística, sociología.

Una de las mayores aportaciones de Foucault es lavar esa marca perversa que ligaba el saber al poder, definiendo su relación exclusivamente como dominación, y connotando que el espacio de la verdad debe encontrarse limpio de él. Sin embargo, el que no exista ámbito de saber ajeno al poder no significa que todo saber sea ideológico, o que debamos renunciar de forma nihilista a la verdad.

— *Postulado de la legalidad*, según el cual la Ley es la expresión del poder.

Ello parte de una concepción jurídica del poder, predominante a partir del contractualismo del XVIII, cuya base es la idea de soberanía. Lo que conlleva un diseño del ámbito emancipatorio crítico en el mítico retorno del buen salvaje o la sublimación del rebelde insumiso.

---

11. M. Foucault, SP, p. 31.

Como muy bien ha sabido captar Deleuze, para Foucault: «La loi est une gestion des illégalismes».[12]

2.2. *Aplicación del abandono de dichos postulados al feminismo*

De la misma manera que Foucault no realiza una crítica pormenorizada a las teorías del poder jurídico y marxista sino únicamente resalta los puntos en que no las comparte, no voy a efectuar aquí lo que sería un estudio detallado del enfrentamiento entre un supuesto feminismo foucaultiano y el feminismo marxista, entre otras razones porque el primero está todavía por construirse, y por otro lado, el segundo posee una extensísima bibliografía, cuya revisión excedería la amplitud del presente epígrafe y capítulo. Lo que sí considero oportuno es entresacar aquellos supuestos que un feminismo foucaultiano abandona y que han constituido puntales básicos tanto del marxismo cuanto de sus lecturas feministas.

El abandono del postulado de la propiedad imposibilita, desde un punto de vista foucaultiano, el mantener la tesis de que el poder —económico, político, social, religioso, cultural, filosófico— ha sido siempre detentado por el sexo dominante. No tanto en el sentido obvio de que un sexo, una clase ha usufructuado su hegemonía, sino en la reducción del fenómeno del poder a su propiedad.

Como certeramente señala Biddy Martin,[13] frente a las abstracciones «Patriarcado» y «Capitalismo», la visión foucaultiana más capilar del poder puede ayudar a los clásicos análisis del feminismo radical y del marxismo. El elemento básico de diferencia es que, ambos conceptos, desarrollados sistemáticamente, pretenden desarrollar una teoría unitaria del poder, cuyas críticas respectivas consisten en que, o bien los estudios tradicionales marxistas del desarrollo del capital no dan cuenta de la dominación sexual, o bien el concepto de «Patriarcado» abarranca en el culturalismo sin establecer una efectiva interrelación con el análisis de los modos de producción; es lo que se ha

12. G. Deleuze, «Un nouveau...», *op. cit.*, p. 37.

13. B. Martin, «Feminism, Criticism, and Foucault», en Irene Diamond y Lee Quinby (ed.), *Feminism and Foucault*, Boston, Northeastern University Press, 1988, pp. 3-20.

venido llamando el problema del *dualismo analítico o teoría de los sistemas duales*.[14]

Aun en el terreno de esta duplicidad, tanto el feminismo marxista cuanto el feminismo radical han sólido analizar el ejercicio del poder patriarcal por parte de los varones según el modelo de la propiedad. Se ha definido al patriarcado como «el poder de los padres» (Adrienne Rich),[15] como «el control de los hombres sobre la fuerza de trabajo de las mujeres» (Heidi Hartmann).[16] Todo ello comporta una visión del poder como propiedad de un grupo cohesionado, el de los varones, que establecen entre sí unas relaciones de solidaridad e interdependencia, de cara a consolidar la base material que mantiene su posición jerárquica y de dominio con respecto al otro sexo; matriz conceptual que concluye en su visión más radical con la reducción de la lucha de clases a la lucha de sexos efectuada por Shulamith Firestone.

Desde el punto de vista foucaultiano, este modelo, a fuerza de homogeneidad y cohesión, desembocaría en una univocidad que enmascararía «la microfísica del poder». Los privilegios adquiridos por la clase, o el sexo, dominante, deberían estudiarse —desde un punto de vista foucaultiano— dentro del mapa múltiple de relaciones de fuerza y estrategias, pues de él surgen y con él coexisten. Ciertamente de esta exigencia de difusión deberemos extraer lo que tiene de multiplicación de frentes o lugares de análisis anclados en prácticas concretas, no lo que puede conllevar de difuminación de los mecanismos de dominación referidos al sexo. De la misma manera que conceptos como «patriarcado» o «androcentrismo», constituyéndose como abstracto enemigo principal, llegan a ocultar el empírico, individual y concreto ejercicio de la discriminación; la microfísica del poder no debe hacernos perder de vista el que la discrimina-

---

14. Véase Lydia Sargent (ed.), *Women and Revolution*, South End Press, 1981, libro emblemático que, recogiendo artículos de H. Hartman, Iris Young, Ann Ferguson y Nancy Folbre situó de forma, ahora ya clásica, esta problemática. Y también, por ejemplo, Lourdes Benería, «¿Patriarcado o sistema económico? Una discusión sobre dualismos metodológicos», en *Mujeres: ciencia y práctica política*, Seminario de la Universidad Complutense, 17-19 octubre 1985, Madrid, Debate, 1987.

15. A. Rich, *Of woman born* (trad. cast., *Nacida de mujer*, Barcelona, Noguer, 1978, cap. 3).

16. H. Hartman, «The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: Towards a More Progressive Union», en *Women And Revolution*, *op. cit.*

ción sexual aparece como una constante no transhistórica, pero siempre renovada.

Teniendo en cuenta esta no reducción del poder a la propiedad, podremos valorar más certeramente los beneficios de una «toma del poder» por parte de los/las dominados/as. No existe una ruptura ontológica entre quienes poseen el poder —que no lo poseerían en su totalidad y perversamente— y los sin-poder —que no representarían una reserva espiritual naturalmente inocente. No existe una cohesión de grupo que adopte las características de sujeto plenipotenciario, sino individuos particulares en estrategias parciales, con efectos de conjunto utilizados por grupos de poder, apoyados en marcos teóricos ideales... En consecuencia, la ocupación de lugares de poder por parte de individuos o grupos no tiene efectos subversivos globales con respecto a situaciones estratégicas complejas de poder, o lo que es lo mismo: ninguna revolución promueve el advenimiento del sin-poder, ni la supuesta «pureza» de los marginados —cuando éstos dejan de serlo— implica ningún cambio cualitativo moral en el conjunto. Los individuos o grupos, también las mujeres, que ocupan lugares de poder, introducen series de modificaciones, desplazamientos de luchas, improntas reorganizativas que pueden momentáneamente configurarse en nudos de institucionalización o actuaciones. Por todo ello, las mujeres en su conjunto no deben caer en la trampa de creerse alternativa salvífica, tal cual puede pretender por ejemplo cierto ecofeminismo, se trata también de reivindicar el derecho al mal, como reclama Amelia Valcárcel. No obstante el acceso al poder, aun a título individual, normaliza espacios de igualdad, y modifica la compleja red de sus estrategias.

El supuesto marxista de la *localización del poder* en un determinado número de elementos y esencialmente en los aparatos del Estado ha sido ampliamente criticado como insuficiente por el feminismo, aún marxista. La amplia consideración, a partir de mayo del 68, de los mecanismos de poder presentes en la vida cotidiana, marca un quiebro en la visión tradicional marxista. Moda, lenguaje, costumbres, relaciones personales, configuración urbana, sexualidad, educación... manifiestan una impregnación para cuya modificación ni el control ni la supuesta destrucción de los aparatos del Estado bastarían.

Existe una red de poderes dispersos que coadyuvan a resul-

tados aparentemente intencionados pero que ningún aparato es capaz de controlar, y en la que todos, como dijera Sartre de las mujeres, somos semicómplices semivíctimas. El análisis debe ser local y asociado a una práctica concreta.

Quizás uno de los elementos, que desbordan los aparatos pero que éstos consolidan, se constituye por las redes de pactos de reconocimiento e inclusión en grupos: fratrias (o pactos seriados), donde cada individuo reconoce al otro para ser a su vez reconocido como perteneciente a un clan; genealogía o pacto juramentado con respecto a un origen o Padre, niveles cómplices de autocensura de los iniciados, etc. Estos procesos de constitución de la identidad, y por supuesto de la identidad genérica, encuentran mecanismos de consolidación e institucionalización en los diversos aparatos, que a su vez los difunden y reproducen, pero su radio de acción no se reduce a ellos, sino a un magma más amplio y difuso. Esta solidaridad *inter pares* frente al extraño perpetúa señales de diferencia, inclusión y marginación, inscritas en la subjetividad de los individuos hegemónicos, con efectos de reflejo invertido en los excluidos, otorgándoles a éstos últimos una autoconciencia falseada y heterodesignada, a medio camino entre la alienación y el meritoriaje. El proceso de dominación, pues, no se circunscribe a estructuras represoras o manipuladoras de los individuos, contra las que éstos pueden luchar oponiendo lo más genuino de su yo, sino que forma parte de los estratos identificadores de su subjetividad.

El sexo no se configura culturalmente según el modelo de la clase, grupo definido por condiciones materiales: en las relaciones de producción, con respecto a la riqueza, según su biología o naturaleza... sino que la identidad genérica se forma en un proceso de pactos, introyección y estatus, que tanto obedece a las infra y superestructuras ya dadas, cuanto que contribuye a hacerlas posibles.

Todo ello nos lleva a la reconsideración del *postulado de subordinación* del poder al modo de producción. Hemos visto cómo para Foucault el poder no puede entenderse meramente como el garante de un modo de producción, pues es también su elemento de posibilidad, lo que nos conduce a considerarlo, si no históricamente, sí analíticamente al menos, dado con anterioridad.

No se trata de sobrevalorar lo cultural frente a lo económico, sino de matizar y complejificar sus relaciones. En el terreno

de las lecturas feministas del marxismo esta separación se ha hecho patente en el dualismo analítico entre sistema económico o patriarcado. Como se ha señalado reiteradamente, la categoría de «producción» en Marx no considera muchas de las actividades tradicionalmente femeninas. El trabajo femenino en la familia, afirma Z. Einsenstein,[17] así como el beneficio que de él obtiene tanto el sistema económico cuanto los varones —padres o maridos—, no parece suficientemente estudiado por el marxismo. Heidi Hartman será todavía más contundente al afirmar: «Las categorías marxistas, como el mismo capital, son ciegas en lo referente al sexo (*sexblind*)».[18]

Con respecto al primer problema y para paliar dicho vacío, feministas marxistas han intentado aplicar las categorías analíticas marxistas al trabajo doméstico. Así, para Christine Delphy: «El patriarcado es el sistema de subordinación de las mujeres a los hombres en las sociedades industriales contemporáneas [...] este sistema tiene una base económica y [...] esta base es el modo de producción doméstico (MPD)».[19] El modo de producción doméstico es también exhaustivamente analizado, entre otras, por Lidia Falcón en *La razón feminista*.[20]

Esta introducción del modo de producción doméstico y de la reproducción en el análisis de los sistemas económicos, a través de la noción de Patriarcado conlleva diversas ventajas y limitaciones, según la interpretación de Lourdes Benerría, «En primer lugar [...] pone en evidencia la importancia de distinguir entre relaciones de género y relaciones de clase [...] Segundo [...] deja clara la insuficiencia del análisis ortodoxo marxista sobre la cuestión de la mujer [...] Tercero, si el patriarcado y el sistema económico se ven como sistemas semiautónomos, ello implica que aquél puede mantenerse a través de distintos modos de producción [...] Cuarto, desde un punto de vista estratégico, todo ello implica que una práctica política feminista no coincide necesariamente con la lucha en torno a otros objetivos

---

17. R. Eisenstein Zillah, *Patriarcado capitalista y feminismo socialista*, Madrid, Siglo XXI, 1980.

18. H. Hartman, «The Unhappy...», *op. cit.*

19. Ch. Delphy, «Modo de producción doméstico y feminismo materialista», en *Mujeres: ciencia y práctica política*, *op. cit.*, p. 20.

20. L. Falcón, *La razón feminista*, t. I: «La mujer como clase social y económica. El modo de producción doméstico», Barcelona, Fontanella, 1981.

políticos». Sin embargo, existen también desventajas: «En primer lugar, el concepto de patriarcado tiende a utilizarse de un modo transhistórico [...] Otro aspecto [...] es [...] el problema del dualismo analítico y [...] la dificultad de concretar las conexiones entre los dos sistemas semiautónomos [...] Un tercer problema, especialmente para el feminismo que se concentra en el patriarcado, es la tendencia a la separación de la teoría y la práctica feministas del resto de los problemas de la sociedad».[21]

A la vista de los pros y los contras podemos volver a la consideración del postulado de subordinación aplicado al feminismo: ¿está el Patriarcado —entendido éste como multiplicidad de relaciones de dominación de un sexo en el ámbito económico y cultural— supeditado al modo de producción, siguiendo el mismo esquema marxista de que todo mecanismo de poder —en este caso el Patriarcado— se subordina a la producción?

Para las feministas marxistas que mantienen una respuesta afirmativa la solución, como hemos señalado, consiste en incluir el mecanismo de poder patriarcal en los análisis del sistema económico. Sin embargo, otras autoras señalan que esto es insuficiente. Para Iris Young,[22] por ejemplo, los análisis del género deben hacer algo más que ampliar la categoría tradicional de «producción», la opresión de las mujeres no es un mero tema adicional, no solamente la categoría de producción no se ocupa de las relaciones de género, sino que éstas ocurren también dentro de la producción.

Este punto de vista parece remitirnos a que no podemos reducir patriarcado a modo de producción, ni establecer una supeditación del primero al segundo si por Patriarcado debemos entender esa *multiplicidad de relaciones de dominación de un sexo en el ámbito económico y cultural.* Un correlato del abandono foucaultiano del postulado de subordinación, en pos de una configuración poder/saber más amplia, lo constituiría en su aplicación feminista la crítica de Gayle Rubin a las nociones de «modo de producción» y «patriarcado». Para esta autora la noción de «sistema sexo/género» nos dota de un marco concep-

---

21. L. Benería, *op. cit.*, pp. 42-44.

22. I. Young, «Beyond the Unhappy Marriage: A Critic of Dual Systems Theory» en Women and Revolution, *op. cit.*, pp. 49-52.

tual más complejo y con mayores perspectivas. Un sistema de sexo/género no es simplemente el momento reproductivo de un «modo de producción». La formación de la identidad de género es un ejemplo de producción en el terreno del sistema sexual. Y un sistema sexo/género envuelve más que «relaciones de procreación», reproducción en sentido biológico». Por otro lado, la noción de patriarcado es muchas veces confusa, subsume en un mismo significado la necesidad y capacidad de crear un mundo sexual y la forma opresiva en que éste ha sido organizado. Frente a ello el sistema sexo/género es un término neutro que pretende manifestar que esta opresión no es inevitable, sino resultado de unas específicas relaciones sociales, puesto que existen sistemas estratificados sexo/género que no se pueden describir como patriarcales.[23]

Concuerdo con Lourdes Benerría en la conveniencia de aplicar esta terminología del género para un tratamiento marco, resguardando el concepto de «patriarcado» como una forma del sistema sexo/género, que puede darse en un modo de producción-reproducción determinado. Así, en palabras suyas y de Martha Roldán, definiríamos «género» como: «el conjunto de creencias, rasgos personales actitudes, sentimientos, valores, conductas y actividades que diferencian al hombre de la mujer a través de un proceso de construcción social que tiene varias características. En primer lugar, es un proceso histórico que se desarrolla a distintos niveles tales como el estado, el mercado de trabajo, las escuelas, los medios de comunicación, la familia y a través de las relaciones interpersonales. En segundo lugar, este proceso supone la jerarquización de estos rasgos y actividades de tal modo que a los que se definen como masculinos normalmente se les atribuye mayor valor».[24]

Parece evidente que todo este entramado de mecanismos de poder referidos al sexo excede la mera subordinación economicista. Dando un paso más, podemos, con Linda Nicholson señalar cómo la separación entre las actividades «productivas» y reproductivas», presentada como un rasgo general, corresponde a

---

23. G. Rubin, «Traffic in Women», *op. cit.*, pp. 167-168.

24. Lourdes Benerria y Martha Roldan, *The Crossroads of Class and Gender. Homework, Subcontracting and Household Dynamics in Mexico City*, Tehe University of Chicago Press, 1986.

una transposición transcultural de la separación de lo económico y lo familiar presente en la sociedad capitalista, que Marx, inadvertidamente cronocéntrico, extrapola como separación de lo económico y elemento fundamental a toda la historia. Para Nicholson en las sociedades precapitalistas los sistemas de parentesco organizan de forma interconexionada las esferas de la producción y de la reproducción, así «En la medida en que el marxismo interpreta que la "producción" es necesariamente distinta de la "reproducción" son falsamente universalizados algunos aspectos de la sociedad capitalista, resultando oscurecidas las relaciones de género en las sociedades precapitalistas así como en las capitalistas». Y concluye «De este modo, entender el género, en su manifestación precapitalista tanto como en la capitalista, exige la consciencia de la naturaleza histórica de la separación de lo económico en lugar de presuponerlo en las categorías que se emplean».[25]

Por todo lo dicho el dispositivo *sexo/género* (o lo que es lo mismo: el sistema sexo/género entendido como entramado poder/saber) no sólo no puede entenderse como un elemento subordinado al modo de producción, ni como un aditamento que éste debe incorporar, sino que se convierte en un nuevo modelo de comprensión del poder que pone de manifiesto la debilidad de los análisis marxistas al respecto. De la misma manera que más adelante observaremos cómo el dispositivo sexo/género no es simplemente un capítulo más con el que hay que completar la Historia de la sexualidad foucaultiana, sino la perspectiva que implica una reformulación de ésta.

La superación del postulado del modo de acción del poder que afirma que éste actúa o bien por medio de violencia o bien por medio de ideología es particularmente fructífera a la hora de esclarecer la identidad de género. La visión de un poder que o reprime o engaña condiciona un plan de emancipación condenado a la reproducción de ese mismo poder.

Aceptando tal esquema, la emancipación de las mujeres se entiende como «liberación» con las siguientes características: las mujeres, como sujetos preexistentes estamos sometidas a un

---

25. L. Nicholson, «Feminismo y Marx», en *Feminism as Critique.Essays on the Politics of Gender in Later-Capitalis Societies*, Praxis International, Basil Blacwell, 1987 (trad. cast. de Ana Sánchez, Valencia, IVEI, Alfons el Magnànim, 1990, p. 47).

poder que nos es ajeno, este poder es violento y represor, y se ejerce sobre nuestros cuerpos y sobre nuestras mentes, en este último caso, ofreciéndonos, por medio de la ideología, una falsa conciencia. El proceso de liberación pasa por ser dueñas de los mecanismos de opresión que nos dominan, superando la alienación física, económica e ideológica, tomando conciencia de nuestra situación real, oponiendo nuestra verdad a esta manipulación ideológica.

Una lectura foucaultiana matizaría los siguientes aspectos: el poder que se ejerce sobre las mujeres no es ajeno a su propia constitución como sujetos y a la configuración de su identidad de género, la desarticulación de una estructura dada de poder no deja tras de sí individuos libres si no se modifica su «microfísica» incorporada. Aún existiendo el poder represor y violento, los mecanismos de poder más sutiles son los normalizadores, que incitan a la palabra y a la acción. Como comentábamos más atrás, el sometimiento del cuerpo puede ser no violento sin dejar de ser físico, y es en esta modalidad donde encontramos sus usos contemporáneos más habituales: agresión, violación... pero también medicina agresiva, histerización, estereotipos estéticos, moda, gestualidad, constricción en el espacio... La relación poder/saber, como hemos visto en los apartados 1 y 1.1 de este mismo capítulo, no se reduce a la producción de ideología, sino que determinadas instituciones, prácticas, etc., producen un saber del que se nutren tanto las ciencias, la autoconciencia personal, cuanto la normalización disciplinaria. La verdad no constituye un ámbito aparte del que se pueda tomar conciencia, no existe ninguna verdad-mujer intacta y esencial. El mero dominio de los mecanismos de opresión, con ser fundamental, no garantiza la emancipación.

Hay que diseñar pues una «anatomía política de la verdad». El concepto más general en que Foucault la engloba es el de «sociedad disciplinaria» (a partir del siglo XVIII), de la que específicamente entresaca la «voluntad de saber» aplicada al ámbito de la sexualidad a partir del XIX. No obtenemos de sus análisis ningún paradigma global, lo que sería ajeno a su talante especificador, pero tampoco —y esta ausencia si que es relevante para nuestros intereses— una caracterización particular de las relaciones poder/saber marcadas según el género.

Un modelo que interrelacione las categorías poder, saber y

sexo superando el postulado el modo de acción violencia o ideología típicamente marxista lo encontramos en el pensamiento feminista, por ejemplo, en la teoría de la «Política Sexual» de Kate Millet. Aún cuando sus afinidades con la analítica del poder foucaultiana son lejanas y problemáticas, representa una forma diferente y articulada de resolver el mismo alejamiento foucaultiano de la noción de un poder represor, analizando su carácter «productor» pivotando sobre el eje de la identidad genérica.

Para Millet «el sexo es una categoría social impregnada de política», ello la lleva, al igual que a Foucault, a traspasar los límites teóricos de la política tradicional. Millet se va a servir del concepto de «Patriarcado», lo que sería ajeno a un feminismo foucaultiano por la tendencia universalizadora y problemáticamente transhistórica que pudiera comportar. El primado del macho sobre la hembra y el de la jerarquía de edad entre varones, serían sus principios fundamentales, la aprobación de dicha política sexual se realizaría por medio de la «socialización» de ambos sexos según las normas fundamentales del patriarcado, en lo referente al temperamento (componente psicológico), papel (componente sociológico) y estatus social (componente político). El hecho de que para Millet este proceso esté basado «en las necesidades y en los valores del grupo dominante, y dictados por sus miembros en función de lo que más aprecian en sí mismos y de lo que más les conviene exigir de sus subordinados»[26] implica una visión fuerte del sujeto, un esquema dialéctico y una intencionalidad del poder ajenas por completo a la analítica foucaultiana. Sin embargo, un punto de concordancia estribaría en el rechazo del esencialismo; para Millet, ni el temperamento, ni los roles, ni el estatus están basados en la naturaleza humana, lo que apunta a una concepción culturalista del sexo. Millet utiliza la distinción de Stoller entre sexo y género[27] que posteriormente iba a convertirse en clásica para tantas corrientes feministas. La distinción mejora la comprensión del sexo como producto cultural, tesis básica también en Foucault, al añadir la marca del género, que está ausente en nuestro filósofo. Millet analiza las etapas de la formación de la identidad

26. Kate Millet, *Sexual politics*, Nueva York, Doubleday & Company, 1969 (trad. esp. de Ana María Bravo García, México, Aguilar, 1975, p. 35).

27. Robert J. Stoller, *Sex and Gender*, Nueva York, Science House, 1968.

genérica, desde su aspecto psicológico, comenzando con la adquisición del lenguaje, pasando por sus efectos en la socialización diferenciada y valorando las implicaciones políticas del acceso a un estatus disparejo. La noción de socialización en Millet tiene concomitancias con la de normalización en Foucault. A favor de la primera podemos resaltar su seguimiento pormenorizado de la identidad genérica —no se puede hablar del sexo en general, puesto que hay dos sexos, y hacerlo implica inconscientemente asumir como modelo el masculino, y una historia de la sexualidad ha de serlo de las relaciones entre los sexos, de la evolución del sistema sexo/género. No obstante su noción de socialización del género, más que la difusa microfísica foucaultiana, acentúa los conceptos de ideología y violencia implícita y amenazante.[28]

Así pues comprobamos que la noción de «normalización» foucaultinana aporta más y menos que ciertas conceptualizaciones culturalistas feministas. Hemos observado su distancia frente a planteamientos marxista-feministas. Las opciones que he llamado culturalistas, y de las hemos visto un ejemplo en la *Sexual politics* de Millet, encuentran su ámbito de desarrollo en las diversas teorías de la socialización tanto sociológicas como psicológicas: Teoría de Interacción simbólica, teorías de Aprendizaje Social y Desarrollo cognitivo (Cahill, Lever, Constantinople, Lewis y Weinraub...),[29] Teoría del intercambio (Curtis, Parker y Parker, Chafetz), Teorías que explican la reproducción de la identidad de género (Goffman, West y Zimmerman), neofreudianas (Dinnerstein, Chodorow), etc.

En general, si buena parte de estos estudios son compatibles con la óptica foucaultiana es porque desarrollan análisis específicos y locales. El mayor punto de divergencia aparece cuando se intenta integrarlos en teorías globales. Para Foucault en el análisis de los mecanismos de poder «no conviene partir de un hecho primero y masivo de dominación (con una estructura binaria compuesta de "dominantes" y "dominados") sino más bien de una producción multiforme de relaciones de dominación que son parcialmente integrables en estrategias de conjun-

---

28. K. Millet, *Política sexual* (trad. cit., pp. 57-59).

29. Véase referencia y obras en Janet Saltzman, *Equidad y género. Una teoría integrada de estabilidad y cambio*, Madrid, Feminismos, Cátedra, 1982, p. 32.

to».[30] El fundamento de las estrategias más o menos coherentes y unitarias —como puede serlo el hecho de la estratificación de los sexos— no obedece a un origen, histórico o transhistórico, metafísico, natural o económico que intencionalmente estructure el conjunto, sino que procede de abajo a arriba: dadas una serie de circunstancias, los procedimientos dispersos, heteromorfos y locales de poder se van reajustando, reforzando, transformándose en y por estrategias globales, coexistiendo no obstante, y a la vez, con múltiples fenómenos de inercias, desniveles, resistencias... El hecho de que las relaciones de poder «sirvan» a determinados intereses, no quiere decir que «estén a su servicio», sino que son utilizados por ellos.

Este esquema, evidentemente, puede tener efectos disgregatorios para teorías monistas del poder —cuya crisis me parece positiva— pero también, y aún dentro del pluralismo, para las que buscan evidenciar la importancia diacrónica de un elemento —la estratificación de los sexos— o articular los distintos fenómenos de dominación bajo un concepto marco —el Patriarcado, por ejemplo. Las teorías del Patriarcado comparten el destino debilitado de otros conceptos en la crisis de la Modernidad, pero a diferencia de ellos, no pueden ofrecer un pasado en que su hegemonía haya sido incontestable. Parece que el feminismo ha llegado tarde a la construcción de la Modernidad, y más que empeñarse en una tarea a contratiempo, deberá extraer las ventajas de su visión crítica ante la resurrección de proyectos neomodernos no revisados según el género, aplicándose en el desarrollo de espacios de análisis específicos.

2.3. *Caracterización foucaultiana del poder*

Habrá que abandonar la idea de un «Poder» con mayúscula, entendido como «un sistema general de dominación ejercida por un elemento o grupo sobre otro, y cuyos efectos, merced a sucesivas derivaciones, atravesarían el cuerpo social entero».[31] La soberanía del Estado, la forma de la Ley o la unidad global de una dominación, no pueden ser los fundamentos o datos

30. M. Foucault, «Poderes y estrategias», en *Microfísica del poder*, *op. cit.*, p. 171.
31. M. Foucault, VS (trad. cast., p. 113).

iniciales en una analítica del poder, no constituyen principios rectores o razones ocultas, sino unas más de las configuraciones a explicar, por lo tanto momentos terminales en diversas estrategias poder/saber.

Así pues, según Foucault, por poder hace falta comprender «la multiplicidad de relaciones de fuerza que son inmanentes al dominio en el que se ejercen, y son constitutivas de su organización; el juego que por medio de luchas y de enfrentamientos incesantes las transforma, las refuerza, las invierte; los apoyos que estas relaciones de fuerza encuentran las unas en las otras, de modo que formen cadena o sistema, o, al contrario, los corrimientos, las contradicciones que aíslan a unas de otras; las estrategias, por último, que las tornan efectivas, y cuyo dibujo general o cristalización institucional toma forma en los aparatos estatales, en la formulación de la ley, en las hegemonías sociales».[32]

El poder así definido es omnipresente, no porque lo entendamos de una forma hegeliana, sino porque está continuamente produciéndose en todos los puntos.

Recapitulando sus características, podemos sintetizar las siguientes, tal y como lo realiza nuestro autor en *La voluntad de saber* (cap. IV, punto 2).

El poder se ejerce a partir de innumerables puntos, y en un juego de relaciones móviles y no igualitarias.

Las relaciones de poder son inmanentes, no superestructurales, y desempeñan, allí donde actúan, un papel productor.

Las relaciones de fuerza que se forman y actúan en las instituciones, los grupos, la familia, los aparatos de producción, y los enfrentamientos locales que conllevan, dan soporte a «amplios efectos de escisión» que recorren el cuerpo social, configurando líneas de fuerza que los subsumen, utilizan, redistribuyen, homogeneizan. «Las grandes dominaciones son los efectos hegemónicos sostenidos continuamente por la intensidad de todos esos enfrentamientos.»

Es este efecto sistémico, esta coherencia *a posteriori* de los «composibles», utilizada por los grupos de élite, pero no diseñada a priori, el que determina que las relaciones de poder sean a la vez intencionales, pero no subjetivas.

---

32. *Ibíd.* (ed. franc., p. 113; trad. cast., p. 112).

El modelo de red móvil de relaciones de fuerza hace que necesariamente a un punto de poder corresponda uno de resistencia, sin posible estatuto de exterioridad para este último. La codificación estratégica de estos puntos de resistencia y su vertebración posibilita el cambio social, de la misma manera que la estabilidad del estado, de un gobierno, reside en la integración institucional de las relaciones de poder.

El cambio social, volvemos a repetirlo, no reposa en el reducto del sin poder, ni en la gestión moral e inmaculada de la revuelta, no se trata de metafísica ni de ética sino de estrategia, como tan certeramente ha sabido mostrar Foucault: «Respecto del poder no existe, pues, un lugar del gran Rechazo —alma de la revuelta, foco de todas las rebeliones, ley pura del revolucionario. Pero hay varias resistencias que constituyen excepciones, casos especiales: posibles, necesarias, improbables, espontáneas, salvajes, solitarias, concertadas, rastreras, violentas, irreconciliables, rápidas para la transacción, interesadas o sacrificiales; por definición, no pueden existir sino en el campo estratégico de las relaciones de poder».[33]

Una vez establecida esta caracterización general, nuestro filósofo pasará a manifestar cuatro prescripciones de prudencia en la consideración del poder:

1. *Regla de inmanencia.* Entre las técnicas de saber y las estrategias de poder no existe exterioridad alguna.

Así pues la sexualidad no es un ámbito de conocimiento científico neutro sobre el que posteriormente pesan intereses económicos o manipulaciones ideológicas.

La sospecha con respecto a la neutralidad de la ciencia va en Foucault más allá de la crítica de la razón instrumental que desarrollaran los representantes de la escuela de Frankfurt, la finalidad no es la denuncia de la perversión sino el análisis de la complicación, se trata de ver cómo determinadas relaciones de poder hacen posible el surgimiento de espacios de conocimiento, y cómo a su vez las técnicas de saber demarcan áreas que pueden integrarse en nuevas estrategias de poder.

La revisión de la ciencia debe incorporar también entre sus determinantes la variable de género, como ha mostrado por

33. *Ibíd.*, trad. cast., p. 116.

ejemplo, Evelyn Fox Keller.[34] Ello, con respecto a la sexualidad, implica hablar de la estratificación de los sexos, marcando según el género las reflexiones específicas que Foucault propone, los «focos locales» de poder-saber, así, en el ejemplo que él cita: las relaciones confesor/penitente en torno al signo de la «carne» generando el modelo de conocimiento y sujeción del «examen», si introducimos la variable de género obtenemos interesantes matizaciones y diferencias sobre tal modelo y concepto aplicado en general o específicamente sobre la carne como identidad propia de la mujer, la concepción diferencial de la misma según los sexos y la dirección espiritual encaminada a lograr estereotipos morales también diferenciados.

Metodológicamente la propuesta foucaultiana de ceñirnos a «focos locales», aleja el peligro de la generalidad y la metafísica, también la fragmentación de tratamientos disciplinares diversos. A partir de estos focos locales podremos interrelacionar una multiplicidad de estrategias, actuaciones y saberes heterogéneos, que de otra manera sería muy difícil integrar, y todo ello unido a ámbitos materiales y positivos: la histerización del cuerpo femenino en las psiquiatría del XIX, la noción de higiene, la incitación a la virginidad en el cristianismo primitivo, la figura de la bruja, la ficción doméstica burguesa... A partir de la elección de éstos u otros núcleos podemos vertebrar toda una serie de tratados científicos, consejos de expertos, investigaciones teológicas, doctrinales, pastorales, diseños arquitectónicos, medidas de asistencia social, sistemas de reclusión, educación o penitenciarios, legislación, medidas gubernamentales, etc.

2. *Regla de las variaciones continuas*. Las relaciones de poder-saber no son formas establecidas de reparto sino «matrices de transformaciones».

Según Foucault en el orden de la sexualidad no procede buscar «quién posee el poder (los hombres, los adultos, los padres, los médicos) y a quién le falta (las mujeres, los adolescentes, los niños, los enfermos...), ni quién tiene el derecho de saber y quién está mantenido por la fuerza de la ignorancia. Sino inda-

34. E. Fox Keller, *Reflections on Gender and Science*, Yale University Press, 1985 (trad. cast., Ana Sánchez, Valencia, Alfons el Magnànim, 1989).

gar, más bien, el esquema de las modificaciones que las relaciones de fuerza, por su propio juego implican».

Este centrarse en las «modificaciones de las relaciones de fuerza» nos posibilita por ejemplo, con respecto a la ficción doméstica del hogar burgués, analizar los condicionantes opresivos que la moral victoriana tuvo para las mujeres, pero también, como apunta Nancy Armstrong y ya señalamos más atrás, el espacio de relativo desarrollo y la contribución a la formación de la moderna noción de individuo.

3. *Regla del doble condicionamiento*, de una estrategia por la especificidad de las tácticas posibles y de las tácticas por la envoltura estratégica que las hace funcionar.

Existen pues implicaciones y apoyo mutuo, modelo éste igualmente alejado de la separación entre política y vida cotidiana, macroestructuras sociales y microrelaciones; cuanto de aquel que pretende ver en las dos esferas un reflejo ampliado o miniaturizado. Ni conciencia perversa de la superestructura, ni determinismo economicista de la infraestructura, ni dualismo analítico.

Foucault se distancia, al aplicar la regla del doble condicionamiento al estudio de la familia, de los planteamientos típicos del freudomarxismo o la antipsiquiatría —recogidos también por ciertos feminismos—, cuando se ve a ésta como mero reflejo político dictatorial: padre, patriarca, soberano, Estado..., en un juego de micro y macrocosmos unidos por una voluntad represora. El dispositivo familiar ha sustentado y se ha ido configurando a través de maniobras e intereses a veces contradictorios: control de la natalidad, pero también incitación a ella, «medicalización» del sexo y psiquiatrización de sus formas no genitales...

Una misma institución o estructura puede ser utilizada en tácticas diferentes e integrarse en estrategias diversas. En cualquier caso la integración no es nunca homogénea y coherente, existen interferencias, políticas contradictorias, pervivencia de series desajustadas de influencias...

4. *Regla de la polivalencia táctica de los discursos*, que deben ser concebidos como una serie de segmentos discontinuos cuya función táctica no es uniforme ni estable».

Los discursos producen poder y lo refuerzan, pero también muestran sus grietas, ofrecen superficies de crítica, no existe un foco unitario y coherente de producción de ideología, sino emisiones múltiples de orígenes diversos. Su nivel de pervivencia depende de si se inscriben en la «verdad» de una episteme, de quién habla, de su posición de poder, del contexto institucional que lo acoge, pero aún así pueden mantenerse postulados ajenos a estrategias globales, subvertirse la posición de poder de individuos y grupos manteniéndose o modificándose su discurso, reutilizarse éstos para tácticas diferentes... Por otro lado el silencio puede consolidar la prohibición, pero también generar núcleos de tolerancia, complicidades subrepticias, espacios decodificados y subversivos.

Discursos aparentemente emancipadores pueden conllevar efectos de sometimiento para grupos específicos. Así, por ejemplo, el auge de las Universidades en el siglo XIII comportó la exclusión de las mujeres del ámbito intelectual, protagonismo que sí habían desarrollado en los claustros conventuales o en las cortes en los siglos precedentes. La valoración de la fidelidad matrimonial en el estoicismo romano, aún elevando la consideración moral de las matronas las condenó a la esclavitud de la reproducción y al subsiguiente aumento de la mortandad de la que se habían librado anteriormente con la generalización del concubinato.

Discursos encaminados a la reclusión y el control, pueden abrir caminos a la independencia. Hemos contemplado cómo el ideal de «ángel del hogar» que sustenta la cosmovisión doméstica burguesa, estableció estereotipos de competencia en labores específicas femeninas que configuraron los primeros modelos de profesiones fuera del hogar: enfermera, maestra, áreas de beneficencia y cuidado social, etc.

Valoraciones positivas de rol y mejora de estatus pueden justificar retornos a la degradación disfrazados de enaltecimientos. Recordemos por ejemplo todo el dispositivo de «mística de la feminidad», analizado por Betty Friedamm, que propició la vuelta al hogar de las mujeres que habían salido al mundo del trabajo durante la segunda guerra mundial.

Es esta polivalencia la que avala que, según Foucault, «a los discursos sobre el sexo no hay que preguntarles ante todo de cuál teoría implícita derivan o qué divisiones morales acompa-

ñan o qué ideología —dominante o dominada— representan, sino que hay que interrogarlos en dos niveles: su productividad táctica (qué efectos recíprocos de poder y saber aseguran) y su integración estratégica (cuál coyuntura y cuál relación de fuerzas vuelve necesaria su utilización en tal o cual episodio de los diversos enfrentamientos que se producen)».[35]

Un punto de vista que el pensamiento feminista puede asumir y del que obtendrá análisis matizados, problematizados, pluridisciplinares y positivos.

2.4. *Crítica a la noción de soberanía. «Gouvernamentalité» y poder pastoral*

La visión estratégica del poder que acabamos de perfilar supone un abandono tanto del modelo marxista, que ya hemos tratado, cuanto del modelo jurídico de la soberanía. En referencia a este último la técnica substituye al Derecho, la norma a la Ley, el control al castigo, la transversalidad de las prácticas y estrategias al Estado y sus Aparatos, la movilidad y reversibilidad a la dominación, y finalmente la multiplicidad a la unidad. No obstante, y aún aceptando que el modelo jurídico en su acepción clásica no ofrece los instrumentos apropiados para el análisis de los mecanismos y las relaciones de poder, que sí son iluminados por el modelo estratégico y microfísico, queda pendiente, como ya comentamos más atrás (cap. 2, § 243, d), el problema de su eficacia política en un sistema democrático representativo, que, independientemente de gobiernos liberales o socialdemócratas, asienta sus bases en el Estado de Derecho.

Seguramente para lograr una síntesis haría falta una confrontación de las ideas foucaultianas en el seno de las corrientes neocontractualistas modernas y de la razón dialógica, más matizada que la descalificación habermasiana, y en unos términos que Foucault se cuidó muy bien de rehuir en vida. Pero ello sería objeto de otro libro que espero alguien se aventure a escribir.

En su curso del 76 en el Collége de France,[36] Foucault desa-

---

35. M. Foucault, VS (trad. cast., p. 124).

36. Véase transcripción y traducción en *Genealogía del racismo*, Madrid, La Piqueta, 1992.

rrolló sus críticas a la noción de «soberanía». Para Foucault el derecho, intentando legitimar la soberanía y la obediencia, ha ocultado el hecho de la dominación y la sujeción. Para poner éstos de manifiesto habría que abandonar el modelo jurídico y asumir ciertas precauciones de orden metodológico: Primero, no analizar las formas reguladas y legítimas del poder a partir de su centro sino de su periferia, a partir de su aplicación local y regional. Segundo, más que preguntarse por el soberano, averiguar cómo los cuerpos se constituyen en sujetos por los efectos del poder. Tercero, estudiar al poder no como algo que se aplica externamente sobre los individuos, sino como aquello que circula a través de ellos. Cuarto, efectuar una análisis ascendente del poder, desde sus mecanismos infinitesimales hasta las configuraciones globales que los sustentan. Quinto, estos mecanismos se ejercitan organizando y poniendo en circulación aparatos de saber que no son propiamente ideológicos, esto es orientados desde una unidad intencional y perversa de represión y manipulación. «Para resumir estas cinco precauciones de método, podría decir que, en lugar de orientar la investigación sobre el poder entendido como institución jurídica de la soberanía y como aparato de Estado con las ideologías que lo acompañan, se la debe orientar hacia la dominación, los operadores materiales, las formas de sujeción, las conexiones y utilizaciones de los sistemas locales de sujeción y los dispositivos estratégicos. Es preciso estudiar el poder fuera del modelo del Leviatán, al margen del campo delimitado por la soberanía jurídica y la institución estatal. Hay que estudiarlo en cambio, a partir de las técnicas y tácticas de la dominación».[37]

La razón de que la teoría de la soberanía haya persistido como modelo hasta nuestros días es que ha posibilitado, por su democratización, la constitución de un derecho público articulado sobre la soberanía colectiva. Pero ello nos hace olvidar que toda la reflexión de los siglos XVIII y XIX sobre el derecho público basado en la soberanía popular, coexiste con el nacimiento de una amplia red de coerciones disciplinarias que son las que realmente están cohesionando el cuerpo social, y cuya base efectiva no es la ley sino la normalización y desarrollo de las ciencias humanas. Por lo tanto no se pueden limitar los efectos

37. Lección del 14 de enero de 1976, *op. cit.*, pp. 36 ss.

del poder disciplinario recurriendo a la soberanía, pues ambos son mecanismos generales del poder en nuestra sociedad. La posibilidad de un nuevo derecho antidisciplinario, debería liberarse del principio de soberanía.

La teoría de la soberanía se apoya en tres pilares básicos: el sujeto, dotado de derechos, que acepta una instancia superior de sojuzgación; la unidad del poder a fundar, y la legitimidad que debe respetarse. Pero para Foucault «no se trata [...] de preguntar a los sujetos cómo, por qué, en nombre de qué derecho pueden aceptar dejarse sojuzgar (sujetar), sino mostrar cómo hacen las relaciones efectivas de sujeción para fabricar sujetos. Además se trata de hacer visibles las relaciones de dominación y de dejarlas funcionar en su multiplicidad, en su diferencia, en su especificidad y en su reversibilidad».[38]

Desde el punto de vista feminista la crítica al modelo jurídico y a la teoría del contrato ha sido también realizada, a veces con argumentos similares a los foucaultianos, pero fundamentalmente para denunciar el supuesto sesgo masculino que arrastrarían las nociones de igualdad formal y racionalidad universal, denunciando las falacias de la imparcialidad y de la separación público/privado; especial relevancia tienen los trabajos de Carole Pateman, para la autora el moderno orden social, civil y político tiene como soporte el contrato sexual de la vida privada, y feminismo y contractualismo son incompatibles.[39] La postura foucaultiana abre también todo un campo para seguir analizando los mecanismos de dominación presentes y operantes aún bajo el logro jurídico de la igualdad formal.

Independientemente de que juzguemos endebles o no las críticas foucaultianas al modelo jurídico o que hubiéramos deseado una mayor pormenorización del desarrollo práctico de ese nuevo derecho no soberano y antidisciplinario, lo bien cierto es que sus investigaciones se apartan de la plasmación de un ejercicio político emancipador, para seguir analizando las técni-

---

38. Lección del 21 de enero de 1976, *op. cit.*, p. 53.

39. Entre la múltiple bibliografía podemos destacar: Carole Pateman, *El contrato sexual*, Barcelona, Anthropos, 1995; Zillah Eisenstein, *The Radical Future of Liberal Feminism*, Nueva York, Longman, 1979; Jean Elshtain, *Public Man, Private Woman*, Princeton, Princepton University Press, 1981; Nancy Hartsock, *Money, Sex and Power*, Nueva York, Longman Press, 1983; Linda Nicholson, *Gender and History*, Nueva York, Columbia University Press, 1986.

cas de sujeción. Entre los años 77 y 80, en sus cursos del Collège de France, Foucault va a ocuparse de unos temas que ya estaban anunciados en su noción de bio-poder, desarrollada en la *Voluntad de saber*, cuyo marco es la política de poblaciones, el gobierno de los vivientes, y que va a vertebrar en torno al concepto de *Gobierno*, entendiendo por tal «en sentido amplio las técnicas y procedimientos destinados a dirigir la conducta de los hombres. Gobierno de los niños, gobierno de las almas o de las conciencias, gobierno de una casa, de un Estado o de sí mismo».[40]

La noción de «arte de gobernar» se va perfilando en una serie de tratados escritos entre la mitad del siglo XVI y finales del XVIII, y que ostentan un carácter distinto de los «consejos a los príncipes», cuyo texto emblemático es *El Príncipe* de Maquiavelo, y de los posteriores ensayos políticos. Influida por la pastoral cristiana, esta problematización surge en el entrecruzamiento por un lado de la desintegración de las grandes estructuras feudales y nacimiento de los nuevos Estados, y por otro del clima espiritual de la Reforma y Contrareforma, con sus replanteamientos sobre la salvación de las almas. Foucault va a situar el arranque y desarrollo de la *gouvernamentalité* en el mismo periodo y cruce que ya Weber estudiara: ética protestante y surgimiento del capitalismo, ofreciendo, no obstante una nueva lectura del proceso, igualmente alejada de los análisis marxistas y los del neocontractualismo.

En primer lugar (a continuación vamos a seguir el análisis foucaultiano desarrollado en «La *gouvernamentalité*» resumen del curso realizado en el Colegio de Francia, enero 1978),[41] para mostrar las diferencias, habrá que distinguir el arte de gobierno de la habilidad del Príncipe. Este se halla en relación de exterioridad con respecto a su principado, que ha conseguido por medio de la violencia o de la herencia. Dicha relación está siempre amenazada, por lo que el ejercicio de poder consistirá en mantener y reforzar esta relación de posesión con respecto al territorio y a los súbditos. Frente a este esquema, Foucault va a citar

---

40. M. Foucault, «Du gouvernement des vivants», Curso 79-80, Resumen del curso, París, Juillard, 1989, p. 123.

41. Publicado en *Magazine Littéraire*, 269 (sept. 1989) (trad. cast. en *Espacios de poder*, Madrid, La Piqueta, 1981).

la definición de Guillaume de la Perrière: «Gobierno es la recta disposición de las cosas y de su cuidado para conducirlas a un bien conveniente», según este mismo autor, gobernante puede llamarse al monarca, pero también al padre de familia, al superior de un convento, al pedagogo, al juez... pues «gobernar» también se aplica a una casa, al alma, a los niños, a una provincia, a una familia, a una orden religiosa... En este mismo sentido La Mothe Le Vayer afirmará que en el fondo existen tres tipos de gobierno que se corresponden con tres tipos de saberes: el gobierno de sí mismo, que se refiere a la moral, el gobierno de la familia, que se refiere a la economía, y el gobierno del Estado, que se refiere a la política.

Así pues, las cosas de las que debe ocuparse el gobierno son los hombres y sus relaciones: riquezas, subsistencia, fronteras, territorio, seguridad, fertilidad, costumbres, orden...

Esta primera cristalización del arte de gobernar, desarrollada a finales del XVI y comienzos del XVII, quedó bloqueada a lo largo del XVII por el clima de inestabilidad política y la preeminencia teórica que tuvo el problema de la soberanía, así como por el mantenimiento de la noción de economía referida a la familia. Si bien el tema vuelve a aparecer con nueva pujanza a lo largo del siglo XVIII en conexión con la emergencia del problema de la población. «El paso de un arte de gobierno a una ciencia política, de un régimen dominado por la estructura de la soberanía a otro dominado por las técnicas de gobierno se opera en el siglo XVIII en torno a la población y en torno al nacimiento de la economía política».[42]

El arte de gobernar antes de surgir el problema de la población se aplicaba a la economía como gestión de la familia, a partir de la explosión demográfica, la población se transforma en concepto clave, la familia se convierte en uno de sus segmentos subsidiarios y la economía escapa de este ámbito reducido para pasar a significar las relaciones de riqueza en la dinámica social.

La familia «ya no será más un modelo sino un segmento, segmento privilegiado ya que cuando se quiere obtener algo de la población, en lo que se refiere a los comportamientos sensuales, a la demografía al consumo, etc., será necesario pasar a

---

42. *Ibíd.*, trad. cast., p. 23.

través de la familia; pero de modelo la familia pasa a convertirse en instrumento, instrumento privilegiado para el gobierno de la población [...]».[43]

El problema de la soberanía no deja de tener importancia a partir del momento en que el arte de gobierno comienza a transformarse en ciencia política, sino que simplemente se reconduce, «ya [...] no se trata, como en los siglos XVI y XVII, de intentar deducir de una teoría de la soberanía un arte del gobierno, sino, puesto que este último existía y se desarrollaba, de ver qué forma jurídica, institucional, es decir, qué fundamento de derecho se podía dar a la soberanía que caracteriza a un Estado».[44]

La organización disciplinaria, desarrollada en el siglo XVII y comienzos del XVIII (escuelas, talleres, ejércitos...) no es tampoco abandonada sino intensificada a partir de la idea de gobierno de las poblaciones.

Según Foucault, sería falseador aplicar un esquema evolucionista con tres etapas sucesivas: soberanía, sociedad disciplinaria y sociedad de gobierno. Estos tres ejes se integran en un modelo cuyo blanco es la población y cuyos mecanismos esenciales son los dispositivos de seguridad. Gobierno, población y economía política son tres momentos en torno a los cuales se ha constituido, a partir del siglo XVIII, un entramado de series que da razón de la configuración política hasta nuestros días.

Desde estos presupuestos cabría aplicarse al desarrollo de lo que Foucault denomina «historia de la gubernamentalidad» y que incluiría tres apartados: «1. El conjunto de instituciones, procedimientos, análisis y reflexiones, cálculos y tácticas que han permitido ejercer esta forma específica y muy compleja de poder que tiene por blanco la población, por forma principal de saber la economía política y por instrumentos técnicos esenciales los dispositivos de seguridad. 2. La tendencia que en Occidente no ha dejado de conducir, desde hace mucho tiempo, hacia la preeminencia de este tipo de poder que se puede llamar gobierno sobre todos los otros: soberanía, disciplina, etc., y que ha implicado, por una parte, el desarrollo de toda una serie de aparatos específicos de gobierno, y por otra, el desarrollo de

43. *Ibíd.*, p. 22.
44. *Ibíd.*, p. 23.

todo un conjunto de saberes. 3. El proceso, o mejor el resultado del proceso a través del cual el Estado de justicia del medievo, convertido en Estado administrativo en los siglos XV y XVI, se encuentra poco a poco "gubernamentalizado"».[45]

Este proceso de gubernamentalización sienta las bases del *Welfare State* en el que hoy, aún con crisis, nos encontramos. Si bien el proceso histórico se remite a los siglos mencionados, el modelo en el que se apoya es mucho más antiguo, el poder político ejercido sobre sujetos civiles se basaría, según Foucault, en uno de los desarrollos del poder pastoral.

El poder pastoral parece ajeno al pensamiento clásico greco-latino, su origen habría que buscarlo en la pastoral cristiana, cuya construcción teórica se gestaría en la literatura cristiana de los primeros siglos: Crisóstomo, Cipriano, Ambrosio, Jerónimo, Casiano, Benito...

En la concepción cristiana el pastor es responsable de cada una de sus ovejas, de sus actos y del bien y del mal que les acontezca. La salud del rebaño depende del pastor, éste deberá responder por ellas, y en su cuidado encontrará su plenitud, cuidado que implica un seguimiento personalizado de los individuos, aún en los menores y más íntimos aspectos de su vida y su conciencia. Es pues una relación complicativa de responsabilidad y culpa.

Otra característica se refiere al concepto de obediencia. La relación del pastor con sus ovejas es vivida como un vínculo de dependencia individual y completa, que exige la entera sumisión personal. Es la obediencia y no la autonomía lo que se valora como virtud.

La pastoral cristiana supone una forma individualizante de conocimiento. Así se apropia de dos elementos ya presentes en el mundo greco-latino: el examen de conciencia y la dirección de conciencia, que dejan de ser mecanismos del *souci de soid para convertirse en estructuras que ligan el conocimiento de sí a la confesión a otro, a la dirección espiritual, la obediencia y la continua vigilancia.*

Todas estas técnicas cristianas están orientadas a la mortificación y a la renuncia, estableciendo un estrecho lazo entre: negación, sacrificio, muerte, vida, obediencia, verdad...

---

45. *Ibíd.*, p. 25.

Es curioso cómo estos trazos del poder pastoral van a ir reapareciendo a lo largo de la historia en espacios aparentemente tan dispares como: la razón de estado, la teoría de la policía, las ciencias humanas, los servicios sociales, el estado del bienestar, etc.[46]

2.5. *Pastor-patriarca*

No deja de ser sintomático que Foucault elija como modelo del poder individualizante la pastoral cristiana. La imagen del Pastor recurre, cristianizándola, a la del Patriarca judaico. Patriarca que, recordemos la polémica Filmer-Locke, habría representado la legitimidad de la soberanía de origen divino frente al naciente contractualismo, y que, por otro lado, ha servido de modelo simbólico a las teorías feministas del patriarcado.

Ello propicia al menos dos interpretaciones.

Si Foucault tiene razón y el modelo del poder pastoral sienta las bases del poder individualizante que, arrancando del «arte de gobernar» diseñado en los siglos XVI-XVII, sigue vigente hasta nuestros días, sobre todo a través de la «gubernamentalización» desarrollada en los siglos XIX y XX, dado que la noción de Pastor se halla íntimamente unida a la de Patriarca, podemos inferir:

a) en una lectura maximalista que el origen del poder individualizante se halla indisolublemente unido al desarrollo y consolidación modernas del poder patriarcal y la estratificación de los sexos; o

b) que al menos, dado que el poder individualizante toma el mismo modelo que el de dominación de los sexos, las mujeres se hallan sobrederminadas, en tanto que individuos y como género, teniendo el ejercicio del poder pastoral un desarrollo específico en su caso.

Quizás, en una postura ponderada, podemos partir de la aceptación de la tesis *b*, matizando la tesis *a*, no pretendiendo sin más que todo poder individualizante se basa en la estratificación de los sexos, pero sí constatando que el poder pastoral

46. Véase M. Foucault, «Omnes et singulatim», *Le Débat*, 41 (sept.-nov. 1986).

toma un gran auge en las sociedades protestantes coetáneamente a la gestación del arte de gobernar, porque en virtud de la reforma se postula un nuevo modelo de familia en la cual el padre-esposo asume los atributos del pastor, y en el ámbito católico la figura del confesor va a influir decisivamente en la dirección espiritual de la doncella, la esposa, la viuda y la monja... Todo ello, siglos XVI-XVII, configura la matriz de un modelo familiar y de identidad de género, que, consolidado en el XIX demarca el subsuelo de nuestro presente, y en el que la aplicación del modelo pastoral sobre las mujeres no es una mera addenda, sino un elemento clave para entender la configuración moderna de la familia, el horizonte axiológico del mundo burgués, la separación público/privado, y en última instancia la noción de individuo.

Pasemos primero a perfilar la caracterización foucaultiana del poder pastoral, para, a continuación, rastrear sus influencias en la identidad de género.

2.5.1. *El poder pastoral*

Para Foucault el estado Occidental moderno ha integrado bajo una forma política nueva una antigua técnica de poder nacida en las instituciones cristianas: el Poder Pastoral. Del cruce entre éste y el desarrollo de la *gouvernamentalité* surgiría la configuración moderna del estado y su «poder individualizante».

Son los hebreos quienes desarrollan el tema pastoral: Dios es el pastor de su pueblo, la relación entre un pastor y su rebaño no son las mismas que entre una divinidad y sus fieles o entre un Rey y sus súbditos:

1. El pastor ejerce su poder sobre un rebaño más que sobre una tierra.
2. El pastor reúne, guía y conduce su rebaño.
3. La tarea del pastor es asegurar la salud de su rebaño.
4. Todo lo que hace el pastor, lo hace por el bien de su rebaño.[47]

47. *Ibíd.*, pp. 9-10.

Esto, más allá de su metáfora, configura un modelo de relación eclesial cristiana, así el objetivo del Poder pastoral es «asegurar la salud de los individuos en el otro mundo», el pastor debe estar dispuesto a sacrificarse por el rebaño, atiende no sólo al grupo sino a cada individuo en particular, y no puede ejercerse sin explorar la intimidad de las almas.[48]

Ello comporta unas especiales relaciones individualizantes que sientan las bases del proceso de subjetivización occidental, de la identidad personal y de las relaciones del yo con la verdad.

La responsabilidad del pastor se extiende hasta los actos y los pensamientos más íntimos de cada uno de sus fieles, generando una especie de obscenidad en la que el examen de conciencia y la confesión, la vigilancia constante son los únicos garantes de una bondad que, entre el mérito y el pecado, entrelaza sus destinos. Cada oveja tiene con su pastor una relación personal de sumisión y obediencia, guiada por la renuncia de sí y la mortificación.

Frente a las teorías que nos presentan al Estado como una superestructura opuesta al individuo, basada en su alienación y aniquilamiento, Foucault intenta mostrarnos cómo el Estado moderno —«l'État-providence»— desarrolla una nueva forma de poder pastoral, que integra a los individuos en una elaborada red de individualización. La preocupación por la salud espiritual deja paso a la garantía de la salud física y seguridad sociales. En una vertiente global, diseñando un modelo político de garantías sociales, y de forma específica, desarrollando tácticas invididualizantes sobre la familia, la medicina, la educación, los trabajadores...

El aspecto «demoníaco» —tal vez el calificativo es un tanto exagerado— se plasmaría por un lado en una geopolítica social que ha formado sus instituciones arrancando de la preocupación «disciplinaria» y del desarrollo de la «gubernamentalización»: policía, escuela, sanidad, psiquiatría, servicios sociales; que ha configurado a partir de ahí el modelo de ciencias humanas y saberes aplicados; y por otro lado que ha establecido un modelo de individuo que mantiene una relación consigo mismo y con su verdad, claramente confesional, constante y obscena-

---

48. M. Foucault, «Deux essais sur le sujet et le pouvoir», *Questions et réponses, en Dreyfus et Rabinow: Michel Foucault, Beyond...* (vers. franc., *op. cit.*, p. 305).

mente abierto a la vigilancia del experto o al examen de conciencia, sea desde el punto de vista religioso, psicoanalítico, moral o personal. Por todo ello el reto no consiste en que el individuo se libere del Estado, sino en que sea consciente de los procesos de individualización que configuran su identidad para que se atreva a desarrollar otros modelos de subjetividad.

2.5.2. *El poder pastoral y las mujeres*

No cabe duda de que el anterior párrafo dibuja un horizonte esperanzador para las mujeres, aceptando el constructivismo y la identidad producida, habrá que proceder a un análisis, diferenciado según el género, de los procesos de individualización, cuya genealogía y deconstrucción nos posibilite la apertura creativa y emancipadora hacia nuevas formas de subjetividad. En el caso del Poder Pastoral, existen suficientes elementos diferenciadores que paso a comentar, separando su ámbito de influencia en dos grandes bloques: el protestantismo y el catolicismo. (En «Deux essais sur le sujet et le pouvoir» Foucault nos habla de que ha escrito una primera versión de un libro sobre la moral sexual en el siglo XVI analizando las técnicas y examen de sí en el ámbito de las iglesias protestantes y católicas. Por desgracia no llegó a realizar una versión definitiva, que ahora nos hubiera servido para efectuar a partir de él un análisis diferencial de género.)

2.5.2.1. *El protestantismo. Sumisión/autonomía*

La Reforma protestante implicó un giro radical, no sólo en la concepción de las relaciones del individuo con la divinidad (crítica a la superioridad moral del celibato, relación directa sin la mediación de clérigos o santos, lectura e interpretación de la Biblia), sino en la misma noción de individuo y familia. Como Roberta Hamilton señala la nueva conformación de la idea de la familia en la reforma protestante surge de un cruce entre el modelo familiar real de los pequeños terratenientes y de los artesanos, y el ideal de las familias patriarcales del Antiguo Testamento.

La reevaluación de este paradigma, unido a los condicionantes arriba mencionados, hace que el poder pastoral se ejerza

de forma descentralizada y particularizada en cada hogar por el cabeza de familia.

Esta diferencia de aplicación del poder pastoral, con respecto al cristianismo primitivo y a la iglesia católica, tiene importancia en la configuración jerárquica de los sexos. Aún cuando los clérigos habían sido siempre varones, la comunidad eclesial entera asumía la categoría de «rebaño». En el ámbito protestante «el rebaño» lo serán la esposa y los hijos, generando una diferenciación de sexo y edad, lo cual trastoca y atomiza las relaciones del poder pastoral. El cabeza de familia queda enaltecido como pastor, se le otorga la capacidad de intérprete de la palabra divina, está obligado a ser el guía de su esposa y su familia en todos los aspectos de la vida, y éstos tienen el deber de obedecerle. El modelo pastoral configura una matriz de relación entre el cabeza de familia y su esposa, en el que éste asume la autoridad y la responsabilidad, a la vez que la madre, con respecto a sus hijos va a cumplir también una tarea pastoral de segundo rango con una caracterización moral bien precisa.

Es necesario releer las características que Foucault adjudica al poder pastoral introduciendo la variable del género. Así, la preocupación constante del pastor por sus ovejas, que le hace velar cuando ellas duermen, ejemplifica la preocupación del padre responsable, pero también establece el modelo de mujer y madre abnegada que debe negarse a sí misma por el bien de su familia. La obediencia y la sumisión, le corresponden principalmente a ella, como caracterización de su lugar e identidad natural. El hecho de que el núcleo familiar asuma el modelo pastoral con su compleja circulación de pecados y méritos —el pecado de las ovejas es imputable al pastor— tiene larguísimas prolongaciones hasta la internalización de la culpa con las que el psicoanálisis sobrecarga principalmente la relación materno-filial. El sufrimiento, la negación... además de caracterizaciones globales del pueblo de Dios, conformarán de manera específica la identidad natural de la mujer en cuanto que esposa y madre.

No se trataría tanto de ver si la reforma protestante y el ejercicio del poder pastoral en el seno de la familia fue positivo o negativo para las mujeres sino de observar cómo éste, con sus ventajas e inconvenientes, configuró una nueva imagen de la mujer y de la familia de las que deriva el posterior modelo moral del hogar burgués, su idea de las relaciones personales, de la

sexualidad, de la separación entre el espacio público y privado, la noción contemporánea de individuo y las condiciones de la primera autoconciencia emancipadora sufragista. Estamos pues, de alguna manera, ampliando el análisis de la influencia de un modelo religioso en la configuración de nuestra contemporaneidad, como excelentemente lo mostrara Max Weber en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo.*

Diferenciar en cuanto al género el ejercicio del poder pastoral profundiza y completa su genealogía en la configuración de nuestra episteme actual.

Los cambios propiciados por el modelo pastoral en el ámbito protestantes fueron amplios, para hacer un recuento de éstos retorno al texto de Hamilton.

La nueva importancia y dimensión moral de la familia benefició también la posición de la mujer. El rechazo del celibato y la elevación del amor conyugal obligó a una redefinición de la sexualidad, la mujer pudo escapar a su caracterización de maligna tentadora. La igualdad espiritual entre hombres y mujeres es resaltada por los protestantes, siempre sin socavar la dependencia y sumisión femenina. La nueva actitud frente al amor, familia y adulterio, facilitaron el veto de las mujeres a un matrimonio forzado. La imagen de la mujer adecuada sustituyó en la literatura religiosa a la misoginia que abundaba en su carácter maligno.[49]

El modelo pastoral protestante al valorar el «sacerdocio universal», aún confiriendo al padre de familia la función religiosa, y en parte por el ensalzamiento de la mujer en la familia, posibilita un papel importante a la esposa en la transmisión de las ideas religiosas, papel que va desarrollándose y adquiriendo mayor importancia social a lo largo de los siglos XVIII y XIX, configurando los canales de acceso al espacio público de las mujeres, en el campo anejo de la religión, la instrucción y la beneficencia.

Poco a poco, como señala Jean Baubérot,[50] muchas mujeres adquirieron protagonismo religioso, así en la Inglaterra del XVIII

---

49. R. Hamilton, *La liberación de la mujer. Patriarcado y capitalismo*, Barcelona, Península, 1980, cap. 3.

50. Jean Baubárot, «La mujer protestante», en Geneviève Fraisse y Michelle Perrot (dir.), *Historia de las mujeres. El siglo XIX*, t. 4, Madrid, Taurus.

Lady Huntington y Lady Maxwell, o Barbara Ruckle Heck, a quien se consideró la «madre del metodismo norteamericano», y ya en el XIX, predicadoras como Hannah Pearce Reeves, Lydia Sexton o Jarena Lee.

A lo largo del siglo XIX las mujeres de los pastores protestantes se van encontrando asociadas al ministerio de sus maridos, desarrollando tareas docentes y sanitarias en la comunidad, así como de cierta dirección espiritual. Y ante la carencia de órdenes religiosas también las damas y mujeres célibes van organizándose en agrupaciones como la «Sociedad de damas para los cuidados a los pobres y a los enfermos» fundada en 1832 en Hamburgo por Amalie Sieveking, y diversas «casas de diaconisas». Es así como el modelo protestante de madre y esposa abnegada, el «ángel del hogar victoriano», el propio desarrollo pastoral femenino, va extendiendo su radio de acción fuera de la privacidad del hogar. De la mano de estas preocupaciones sociales irán surgiendo otras ya más netamente políticas, así dentro de las campañas antiesclavistas que se desarrollaron en el protestantismo norteamericano, se fundaron tres sociedades antiesclavistas femeninas, teniendo lugar en 1837 en Nueva York el primer Congreso antiesclavista femenino. Y no es de extrañar que una de las primeras feministas inglesas Elisabeth Cady Stanton publicara en la última década del XIX su *Women's Bible* (*La biblia de las mujeres*). La conciencia de los deberes sociales impregna las empresas benéficas desarrolladas por las damas protestantes, en este ámbito encontramos a protagonistas destacadas como Josephine Butler, que se ocupa de las prostitutas, Elisabeth Fry, reformadora de la condición penitenciaria, o Florence Nightingale, que organiza el oficio de enfermera. Todo este ambiente acaba por fin configurando el movimiento sufragista.

Por todo ello, si tuviéramos que hacer una valoración de la influencia del modelo pastoral en el ámbito protestante, obtendríamos no sólo la génesis y seguimiento del poder individualizante, sino también la influencia que éste tuvo en el desarrollo de la autonomía individual, en un primer momento para los cabeza de familia, contribuyendo a configurar una nueva imagen de esposa, sumisa, abnegada y dependiente, pero más tarde, posibilitando a las mujeres un protagonismo en la configuración del modelo de asistencia social.

2.5.2.2. *El catolicismo. La confesión*

En el ámbito católico la influencia y desarrollo del modelo pastoral en estos siglos es completamente diferente, tanto para hombres como para mujeres. El pastor no es el padre de familia sino el sacerdote, principalmente en su labor de confesor. Aquí el análisis foucaultiano de la doble vertiente de examen de conciencia y confesión, en su diseño de un modelo de relación con uno mismo y su verdad, adquiere toda su relevancia.

Porque no se trata simplemente de un uso religioso sino de una matriz que configura las técnicas y procedimientos del *gouvernement*: gobierno de las almas, de las conciencias, de los niños, de una casa, del Estado o de uno mismo; estableciendo los esquemas de una correcta indagación, las vías de acceso a la verdad, y la misma noción de verdad, como algo oculto, que hay que ir descubriendo con una vigilancia guiada, tarea inagotable unida a su verbalización. Todo un modelo hermenéutico presente y reconocible en buena parte de las corrientes de pensamiento hasta nuestros días.

Por tanto la cuestión a desvelar será: ¿cómo en la cultura occidental cristiana, el gobierno de los hombres exige por parte de aquellos que son dirigidos además de actos de obediencia y de sumisión, «actos de verdad», en los que no solo se requiere al sujeto decir la verdad, sino decir la verdad sobre sí mismo, sus faltas, sus deseos, el estado de su alma, etc.? ¿Cómo se ha formado un tipo de gobierno de los hombres en el que no se requiere simplemente obedecer, sino manifestar, declarándolo, lo que se es?[51]

En el cristianismo de los primeros siglos ya se configuran dos formas principales de mostración de la verdad a través del descubrimiento de sí: la *exomologesis* o dramatización pendiente en que uno se reconoce como pecador, y la exagoreusis verbalización de los pensamientos y obediencia permanente al maestro, presidida por la renuncia al propio yo. He aquí una nueva tecnología del yo, éste se constituye por la obediencia, por la palabra y la mostración total de todos nuestros pensamientos, por la negación, por la sumisión a la guía espi-

---

51. M. Foucault, «Du gouvernement des vivants», Resumen del curso 1970-1982, París, Juillard, 1989, pp. 123-124.

ritual de aquel que va a garantizarnos la verdad de nuestra verdad.[52]

Si la configuración del individuo moderno tiene mucho que ver, como ya señaló Weber y acabamos de recordar, con la ética del protestantismo, y se constituye también ayudado por el desarrollo anglicano del poder pastoral, la construcción contemporánea de la subjetividad sería impensable sin la constante de la pastoral católica basada en la confesión. En las ciencias humanas, el psicoanálisis, la toma de conciencia política, el existencialismo... todo un modelo de indagación e introspección configura la normativa de la verdad, desde el poder que vigila al yo que se encuentra, postulando la ficción legitimadora de una mirada que recibe la mostración.

Con respecto a la incidencia sobre las mujeres del modelo pastoral de la confesión en los tiempos de la Reforma y Contrarreforma, la figura del confesor cobra una gran importancia, como Romeo De Maio destaca,[53] la devota sumisión de los confesores biógrafos del primer Renacimiento da paso en la Contrarreforma a la afirmación de su propio papel, a la apología de la obediencia. Confesor e Inquisición aúnan sus esfuerzos por incitar a la autobiografía femenina. Curiosamente desde esta rigurosa vigilancia muchas mujeres toman la pluma en un paradójico proceso de autonegación y afirmación, nunca más claramente el surgimiento del sujeto se debe a una incitación disciplinaria que, no obstante, debemos valorar, pues sin ella, muchos testimonios femeninos y ejercicios de autoconciencia no hubieran tenido lugar. Mientras en Inglaterra se produce una autobiografía espontánea (Juliana de Norwick, Margaret Kempe, Rose Hickman, Anne Herrison Fanshawe...), en España tenemos una de las mejores muestras de autobiografías impuestas como método de distinción entre los fenómenos místicos genuinos y los demoníacos, sin duda a la cabeza encontramos a Teresa de Jesús, pero también a Ana de san Agustín, Ana de san Bartolomé o María de san Alberto.

La vida de la mujer estaba regida por el gobierno espiritual del confesor, que solía atenerse a los manuales al uso, normal-

---

52. Véase *Foucault, Technologies of the Self* (cap. 1.), University of Massachusetts Pres, 1988 (trad. cast., Barcelona, Paidós, Ice-UAB, 1990).

53. Romeo de Maio, *Mujer y Renacimiento*, Madrid, Mondadori, 1988.

mente de gran tendencia misógina.[54] A partir del siglo XVI los moralistas dejaron de lanzar sistemáticos improperios y se dedicaron a la elaboración de libros de doctrina dirigidos a mujeres que, normalmente clasificaban en cuatro estados: doncella, casada, viuda y monja. De todas forma frente a la imagen de la beata, la mujer recluida en el hogar o la visión que quieren darnos los moralistas, la vida cotidiana en la España de esos siglos dejaba muchos más márgenes de resistencia femenina. Interesante y clarificadora a este respecto es la obra de Mariló Vigil *La vida de las mujeres en los siglos* XVI y XVII,[55] que trata de ver a través de las obras de moralistas, teólogos e inquisidores no el retrato de la mujer ideal, sino intuir los comportamientos de las mujeres reales por las desviaciones en las que se insistía y que debían ser habituales, observamos así un completo fresco de doncellas ventaneras, fiestas, visitas, afeites, viudas alegres y prácticas del amor cortés en los locutorios claustrales.

En la España de los siglos XVI y XVII, como señala Mariló Vigil, los conventos femeninos eran «aparcamientos de mujeres», a la vez guarderías, escuelas, internados de doncellas, residencia de viudas y ancianas y a veces hostales, reproduciéndose en su interior la jerarquía de clases. El concilio de Trento intentó introducir una mayor austeridad, y dado que muchas mujeres se veían obligadas a profesar como única alternativa, la pugna entre la vigilancia del encierro y el logro de espacios de libertad se hizo más patente. Es en este contexto donde aflora la «melancolía femenina» y la «enfermedad de la tristeza», clara producción sexuada de las neurosis depresiva, que en espacios populares menos controlados pero sujetos a la vigilancia inquisitorial, produce a su vez a la bruja como precedente de la histérica.

Es pues el ejercicio del poder sexuado quien genera un especial modelo de «encierro» o de normalización inquisitorial, el que propicia la patologización femenina: melancolía e histeria, y el que, por medio de los confesores somete a las mujeres con mayor protagonismo intelectual a la producción de la confesión y la autobiografía vigilada, examinada. El acceso a la escritura se haya mediatizado por el autoexamen y la evaluación cons-

54. R. de Maio, *op. cit.*, pp. 242 ss.

55. M. Vigil, *La vida de las mujeres en los siglos XVI y XVII*, Madrid, Siglo XXI, 1986.

tante por parte de la autoridad eclesiástica. Los conventos femeninos dependen de los masculinos en un control, que va desde la gestión económica, la supervisión de movimientos o el seguimiento de los más íntimos impulsos anímicos. El confesor cumple esta incitación a la escritura como ejercicio disciplinario y de producción de la más honda verdad, aquella que busca desvelar hasta qué punto las experiencias místicas son un mero producto de la melancolía patológica a la que es proclive la debilidad femenina, una manifestación diabólica fruto de esta misma debilidad o una prueba de la presencia divina.

Uno de los ejemplos más prolijos e interesantes lo tenemos en las obras de Teresa de Jesús. Su *Vida* representa un exhaustivo ejercicio de autoanálisis, reconstrucción de la subjetividad para la mostración, y la evaluación constante del peligro de las intenciones... No obstante, desde la retórica de la humillación y el doblegamiento, aparecen estrategias de afirmación, atajos para la actuación autónoma, criterios de identidad cohesionada, utilización reversible de ese poder que a la vez que normaliza produce un sujeto capaz de ejercer el discurso y la acción.

La relación entre el teólogo y el sujeto de experiencias místicas se presenta también como una interacción masculino-femenino. Aún cuando el místico pueda serlo varón, el modelo gnoselógico emotivo es netamente femenino, el alma se entrega —femeninamente— a su creador produciendo una metaforicidad erótica marcada según el género. De aquí por ejemplo el uso del femenino con que Juan de la Cruz se refiere a sí mismo, como alma enamorada en su conocidísimo poema «La noche oscura»: «En una noche oscura / con ansias en amores inflamada, / ¡oh dichosa ventura! / salí sin ser notada, estando ya mi casa sosegada. / [...] / ¡Oh noche, que guiaste, / oh noche amable más que el alborada: / oh noche que juntaste / Amado con Amada / [...]».

Por todo ello creo que es interesante realizar un análisis *generizado* del poder pastoral, de la confesión, de la dirección espiritual, pues su matriz individualizante propicia y produce respuestas diferentes según el sexo, contribuyendo de forma diversa a la subjetivación, generando matrices femeninas de anulación y reconocimiento espiritual, que, como en el caso de la mística, quedarán como modelos generales. Lejos de la comprensión simplista de un poder represor, atender este carácter

productor individualizante, agregando su especificidad genérica, nos desvela en su complejidad momentos importantes para la subjetivación que hoy heredamos.

3. Estrategias de poder y prácticas de libertad

Podríamos pues concluir que «el Poder», como elemento unitario y globalizante, no existe. No existe el Poder sino las relaciones de poder, poder que ejercen unos sobre otros, su actualización constante, si bien sustentada y apoyada por estructuras permanentes, poder que conforma y penetra a unos individuos que nada eran antes de su acción, ni para renunciar a él, ni para consentirlo sobre sus vidas, ni para transferirlo amparados por el derecho.

Las relaciones de poder no actúan directamente sobre los otros sino sobre sus acciones. No hay que confundir las relaciones de poder con las relaciones de violencia. El poder puede ejercerse como violencia, pero también puede no ser violento sin dejar de ser físico. Para que el poder persista aquel sobre el que se ejerce debe ser mantenido y reconocido como sujeto de acción. Hemos visto cómo, según Foucault, el modo de acción del poder no hay que buscarlo ni en la violencia o la lucha, ni en el contrato (en ambos se supone un sujeto independiente de él), sino en esta forma de acción singular que es *le gouvernement*.

Pero el poder individualizante no nos ofrece un horizonte de impotencia y anulación. Los últimos trabajos de Foucault se esfuerzan por mostrar cómo los mecanismos de subjetivación no concluyen en un totalitario proceso de sujeción. Si el modelo disciplinario parecía abocarnos a un sujeto producido, pasivo y normalizado, ahora se trata de ver cómo esa incitación a la acción resguarda también los resortes de la autonomía.

Así, el terreno específico del juego del poder no será el de la represión, el sometimiento, la violencia o la esclavitud, pues en esa contundencia definitiva el sujeto se aniquila. Paradójicamente «El poder no se ejerce sino sobre sujetos libres». La libertad no se opone al poder, sino que ambos son su mutua condición de posibilidad. Hay que distinguir, por tanto, entre «relaciones de poder» y «estados de dominación». Las relaciones de poder impregnan todo el comportamiento social, pero son móviles

y permiten a los individuos estrategias de modificación, cuando se obliteran estos mecanismos de reversibilidad y las relaciones se tornan fijas nos hallamos ante estados de dominación.[56]

Una sociedad sin relaciones de poder no es sino una abstracción, pero ello no quiere decir, como se le ha criticado tantas veces, que si el poder está por todas partes la libertad es imposible, pues las relaciones de poder de las que Foucault habla son móviles, reversibles. No existe ninguna fatalidad de un Poder omnívodo y omnipresente. Ciertamente se dan posiciones más ventajosas, persistencia de desequilibrios y ejercicios brutales. Sin embargo, mientras el poder se ejerce presupone siempre algún tipo de resistencia, aunque en casos extremos ésta sea muy limitada, aunque se reduzca al suicidio o al asesinato.

Foucault cita explícitamente el caso de las mujeres como relación de poder disimétrica fijada persistentemente, pero aún así, expone, cómo, por ejemplo, en la estructura conyugal tradicional de los siglos XVIII y XIX no puede afirmarse que no existiera más que el poder del hombre, las mujeres tenían recursos: engañarlo, sustraerle dinero, negarse sexualmente... pequeñas estratagemas que preservaban un margen de acciones, persistiendo no obstante el estado de dominación pues estas estratagemas nunca llegaban a subvertir la situación disimétrica.

Conforme las relaciones de poder se tornan más fijas la resistencia ha de ser mayor y más específica para lograr la reversibilidad.

Dado que el poder no es unitario las estrategias de resistencia tampoco pueden serlo; más que hablar de «antagonismo» esencial de frentes opuestos Foucault prefiere el término *agonisme* que define como una relación a la vez de incitación recíproca y de lucha, de provocación permanente. El análisis del agonismo entre las relaciones de poder y la intransitividad de la libertad constituye la tarea política inherente a toda existencia social. Para el desarrollo de este análisis es necesario establecer una serie de puntos con respecto a cada ejercicio de poder que nos permitan determinar:[57]

---

56. Véase M. Foucault, «L'ethique de souci de soi comme pratique de liberté» (entrevista con H. Becker, Paul Fornet-Betancourt, Alfredo Gómez-Müller, 20 de enero de 1984, *Concordia, Revista Internacional de Filosofía*, 6 [1984], pp. 99-116).

57. M. Foucault, «Deux essais sur le sujet et le pouvoir. II: Le pouvoir, comment s'exerce-t-il», en Dreyfus y Rabinow, *Foucault, Beyond...*, vers. franc., pp. 316 ss.

1. *El sistema de las diferenciaciones* de estatus, jurídicas, tradicionales, de roles... en el ámbito de la producción, la economía, la representación, las competencias, la cultura, el lenguaje. Sistema de diferencias que posibilita el ejercicio del poder y que lo mantienen, a la vez que éste mismo las produce.

2. *El tipo de objetivos* buscados por aquellos que actúan sobre la acción de otros.

3. *Las modalidades instrumentales* que utiliza el poder para inducir y controlar la acción: vigilancia, violencia, encierro, supeditación social o económica, adoctrinamiento...

4. *Las formas de institucionalización*: usos tradicionales, modas, estructuras jurídicas, establecimientos reglados (escuelas, hospitales...) o todo un complejo de aparatos múltiples cohesionados en la práctica por instancias de control global.

5. *Los grados de racionalización* más o menos elaborados en función de la eficacia de los mecanismos, el logro de los resultados esperados, las resistencias encontradas y las remodelaciones de los ajustes.

Todos estos elementos nos permiten el análisis de los diversos frentes de realización de un ejercicio de poder, obteniendo una imagen múltiple que posibilita la codificación de los nudos de resistencia y el avance específico hacia procesos de reversibilidad. No nos encontramos aquí ante la inoperancia de la fragmentación. Las relaciones de poder tienden a solidificarse y hacerse permanentes, generando estados de dominación ejercidos por un grupo, una clase, un sexo, una casta. La noción de dominación específica (sexo, clase, raza) nos posibilita escapar a una excesiva fragmentación, recurriendo a una noción global y reiterada, pero debemos tener en cuenta su carácter local y dinámico, es la móvil reiteración de relaciones de poder y estrategias de lucha la que representa un encadenamiento recíproco, a veces centralizado, a veces difuso y no la permanencia de una unidad o una dialéctica.

En el caso de las relaciones de poder en razón del sexo, la noción global y dinámica de dominación sexual, nos permite, sin recurrir al concepto de patriarcado, evitar la dispersión de una mera acumulación de prácticas específicas inconexas, valorando los diversos grados de estabilización o reversibilidad, siguiendo también las rutas no ya de liberación sino de prácticas

de libertad al respecto, más allá de la visión simplista de una eterna dialéctica de los sexos, de una política sexual excesivamente compacta, de la victimista historia de un sexo permanentemente reprimido y carente de poder. Ayudando a la intelección de un fenómeno que no se reduce al factor económico, ni al ejercicio intencional, malévolo, consciente y calculador de un sexo hegemónico, que lograría la sumisión por medio de la violencia y de la ideología. Las relaciones de poder entre los sexos aparecen ligados a prácticas materiales y específicas, produciendo la identidad de género, los esquemas de subjetivación, resultado y condición de prácticas institucionales, de sistemas de diferenciaciones. Todo un entramado difuso que anida en el lenguaje, los cuerpos, las conformación de espacios públicos y privados, las instituciones... y que continuamente se recodifica, se consolida o diversifica en operadores de dominación, en series a veces cohesionadas y a veces contradictorias, donde la producción del saber es al mismo tiempo mecanismo normalizador, estrategia de subversión y elemento constitutivo de la conciencia individual.

Desde este agonismo entre las relaciones de poder y la intransitividad de la libertad, la producción de nuevas subjetividades puede afirmar espacios de autonomía, prácticas de libertad, no contra el poder, no fuera del poder, sino a través de él, en su reversibilidad dinámica y reiterada.

3.1. *¿Un feminismo foucaultiano?*

Ahora que ya hemos perfilado en el presente capítulo las líneas de la analítica del poder foucaultiana, podemos volver a los interrogantes que desarrollábamos en el capítulo anterior (2.4.3. «Feminismo y crítica al sujeto»), para completar los posibles usos gnoseológicos, genealógicos y de operatividad política, que puede aportarnos el pensamiento foucaultiano aplicados al feminismo.

Parto, por supuesto, como creo haber demostrado a lo largo de este texto, del abandono de ciertas catalogaciones que se vierten sobre Michel Foucault: postmoderno, neoconservador, nihilista y glosador de un poder transcendental y normalizador que nos priva de toda acción. Frente a estas acusaciones,

sobre todo el último Foucault se nos muestra más en la línea de las lecturas que de él han realizado por ejemplo: Deleuze, incidiendo en el carácter dinámico y microfísico de su noción de poder; Rajchman acentuando la invención de sí y la práctica de libertad,[58] o Lois Mcnay mostrando las técnicas del yo como base de una ética autónoma.[59]

Desde este punto de vista y en tanto en cuanto Foucault desarrolla de forma propia las tesis de la muerte del Hombre, el fin de la Historia y de la Metafísica —que según Jane Flax caracterizan al pensamiento postmoderno—[60] voy a referirme a la posibilidad de un feminismo foucaultiano en el marco de la temática Feminismo/Postmodernismo, tomando esta vez como hilo conductor la polémica Butler, Benjabib, Fraser al respecto.[61]

Habíamos visto más atrás cómo la crítica de la noción de sujeto en Foucault nos aportaba pocos datos para la construcción de un genérico, nos remitía principalmente al cuerpo como lugar de resistencia, y rehuía los campos tradicionales de lucha política, si bien en su análisis genealógico encontramos fructíferas sendas para investigar la gestación de la identidad de género. La analítica del poder nos ofrece un amplio cañamazo para estudiar también las relaciones de poder entre los sexos, perfilando más claramente las zonas de resistencia, deconstrucción, interrelación con el saber y la apertura hacia nuevas subjetividades no enteramente normalizadas.

Para Seyla Benhabib una intelección en sentido fuerte de las tesis de la muerte del Hombre, de la Historia y de la Metafísica, imposibilita el espacio crítico necesario para un feminismo emancipador, y reduce a la filosofía a mera sociología del conocimiento o literaria narración culturalista.[62]

Evidentemente el pensamiento foucaultiano no se alinea junto a la Teoría Crítica, ni posibilita un feminismo crítico en este sentido. Para Foucault no existe perspectiva crítica privile-

---

58. John Rajchman, *The freedom of philosophy by Michel Foucault*, Nueva York, Columbia University Press, 1985.

59. Lois McNay, *Foucault and feminism*, Cambridge, Polity Press, 1992.

60. Jane Flax, *Psychoanalysis, Feminism and Postmodernism in the Contemporary West*, Berkeley, University of California Press, 1990, p. 32.

61. *Praxis International*, II, 2 (junio 1991).

62. S. Benhabib, «Feminismo y postmodernidad: una difícil alianza», *op. cit.*, Praxis.

giada fuera del entramado poder/saber, ni normativa universal encaminada hacia la utopía.

Pero no se trata aquí de contrastar tan encontradas opciones epistemológicas, sino de evaluar en qué sentido el punto de vista foucaultiano, desde su aceptación de la muerte del Hombre, de la Historia y de la Metafísica, salvaguarda espacios de autonomía y crítica, y cómo estos son utilizables por el feminismo.

Un feminismo postestructuralista como el defendido por Judit Butler nos aporta mayores cercanías, pues en todo caso los niveles de eficacia y crítica de un feminismo foucaultiano deberán enmarcarse en el horizonte de los supuestos del llamado postestructuralismo. También para Butler, el hecho de que el sujeto sea producido por el poder no le resta cierta autonomía: «Porque si el poder constituye al sujeto, ese poder no cesa en el momento en que el sujeto queda constituido, ya que ese sujeto no está nunca totalmente constituido, sino que es sojuzgado y producido repetidas veces. Ese sujeto no es ni una base ni un producto, sino la posibilidad permanente de cierto progreso de resignificación, que es desviado y obstaculizado por medio de otros mecanismos de poder, pero que es la propia posibilidad de ser reelaborado».[63] Esta visión responde plenamente al dinamismo con que Foucault ha caracterizado las relaciones de poder, e igualmente para Butler de ahí arrancan las posibilidades de apertura y resignificación, la apuesta explicitada por Foucault de «promover nuevas formas de subjetividad» más allá de un mero ejercicio deconstructor, deconstrucción que ni siquiera es temida por Butler aplicada al genérico femenino: «Deconstruir el sujeto del feminismo no es, por lo tanto, censurar su uso, sino al contrario, liberar el término para un futuro de múltiples significaciones, emanciparlo de las ontologías maternalistas o racistas a las que ha estado sujeto, y permitir que funcione como un espacio donde podrían llegar a aparecer sentidos no-anticipados».[64]

No obstante, retomando los temores a la desintegración demasiado apresurada del genérico, ya citados de Braidotti, De Lauretis o Hekman, me parece importante resguardar un cierto

---

63. J. Butler, «Fundamentos contingentes: el feminismo y la cuestión de la "Postmodernidad"», en *Praxis..., op. cit.*

64. *Ibíd.*

sentido débil de historia que mantenga una línea de identidad de género y de los mecanismos de poder sobre ella aplicados, que podría tener las características expuestas por Nancy Fraser y Linda Nicholson:[65] «Nicholson y yo nos oponíamos a ciertas interpretaciones de la muerte de la historia que imposibilitarían las "grandes" historias de la dominación masculina. Distinguíamos los metarelatos, que pretenden basarse en una filosofía de la historia que los fundamente, de los relatos empíricos a gran escala, que son falibilistas y no-fundamentalistas. Esta distinción permite a las feministas rechazar un meta-relato y seguir afirmando, sin embargo, una historiografía que descubra los grandes patrones de relaciones de género a lo largo de amplios periodos de tiempo; ayudando, así, a adquirir una de las herramientas intelectuales que necesitamos para comprender un fenómeno tan amplio y complejo como el dominio masculino. Además como nuestro enfoque tiene en cuanto tanto los grandes relatos históricos como los pequeños relatos locales, permite a unos contrarrestar las tendencias distorsionadoras de los otros: los relatos locales en forma de genealogía corrigen la tendencia a solidificarse como "cuasi-metarrelatos" que tienen las versiones a gran escala, mientras que las formulaciones más extensas, contextualizadoras, ayudan a evitar que los relatos locales se transformen en simples demostraciones de "la diferencia". Nicholson y yo concluíamos que el resultado sería un modo de teorización feminista postmoderno, pragmático y falibilista que mantendría la fuerza emancipatoria y la crítica social precisamente al renunciar a los fundamentos filosóficos».[66]

Creo que esta propuesta se presta a ser asumida desde una perspectiva foucaultiana sin forzar mucho las cosas; incorpora las historias locales, la genealogía y puede articularse arqueológicamente. Por otro lado acabamos de ver cómo la noción de dominación persistente, aporta la visión global y masiva, para analizar no la historia de un poder específico inmutable, por ejemplo el sexual, pero sí las permanencias y encadenamientos de las relaciones de poder y sus respuestas estratégicas sobre un

---

65. N. Fraser y L. Nicholson, «Social Criticism Without Philosophy: An Encounter betwen Feminism and Postmodernism», en Linda Nicholson (ed.), *Feminism and Postmodernism*, Routledge, Champan and Hall, 1989.

66. N. Fraser, «Falsas antítesis: una respuesta a Seyla Benhabib y Judit Butler», *Praxis*, *op. cit.*

ámbito concreto. A fin de cuentas, qué ha hecho Foucault sino realizar historias, de la locura, de la clínica, de los sistemas disciplinarios, de la sexualidad... bien podría, desde sus parámetros, haberse emprendido también una historia de las relaciones entre los sexos y la identidad de género, una arqueología y genealogía de «la mujer».

En la polémica que venimos siguiendo, Fraser pretende que su propuesta nos aporte lo mejor de la Teoría Crítica y del postestructuralismo, sin tener que elegir entre ellos, adoptando un modelo de teoría feminista posmoderna, pragmática y falibilista. También a mi modo de ver puede salvaguardarse el interés emancipador sin tener que recurrir a los grandes relatos o a historiografías o críticas universalistas. Si, como asegura Nicholson, las historias locales de acción o resistencia, la deconstrucción del naturalismo, las genealogías de la producción de la identidad de género nos posibilitan poner de manifiesto los «subtextos de género» ocultos, y desarrollar líneas emancipadoras, es claro que todos estos planteamientos encuentran en las investigaciones foucaultianas su tematización más profunda y pormenorizada como creo haber demostrado en los capítulos precedentes.

Benhabib opone la filosofía a la crítica social situada, pues considera que ésta última reduce a la primera a crítica genealógica o sociología del conocimiento. El problema, desde mi punto de vista, consiste en que hoy no podemos ya mantener los parámetros modernos: sujeto, razón, historia, realidad... que diseñaron el modelo ilustrado. Creo haber demostrado cómo la crisis de la Modernidad nos imposibilita ya su mera reiteración intacta. El sujeto destranscendentalizado, contextualizado, historizado, generizado... no constituye únicamente una opción elegible, sino el esfuerzo por seguir pensando los retos emancipadores de la modernidad a partir de los añicos pulverizados que las críticas postmodernas han puesto en evidencia, opción que he llamado transmoderna. Se trata pues, en palabras foucaultianas, de realizar una» ontología del presente y de nosotros mismos» a partir de material de derribo, sabiendo que esta situación de ruina es el punto de partida, el dato de nuestro presente, y que la acentuación de esta filosofía del martillo constituye precisamente la garantía de un horizonte creativo, diverso y esperanzador. Si por «filosofía» entendemos o añoramos un

metalenguaje capaz de garantizar los criterios de validez y universalidad, habremos de concluir que ello es, ya hace mucho tiempo, harto problemático, y que no obstante una crítica social sin la metafísica moderna sigue siendo posible. Como Butler sostiene, contra Benhabib, no existen capacidades críticas «ontológicamente intactas» frente a lo construido culturalmente. Sin embargo, para Fraser la noción de «resignificación» de Butler no es el sustitutivo adecuado de «crítica» puesto que supone un abandono del momento normativo, y el feminismo necesita hacer juicios normativos y ofrecer alternativas emancipadoras.

En una óptica foucaultiana no existe lugar ajeno al entramado poder/saber que garantice una objetividad independiente de la voluntad de verdad. Se habla desde los resquicios, desde las contradicciones —porque la normalización no es un todo cerrado y homogéneo—, desde los espacios de individualización que consolidan también resistencias, desde la acción, ejerciendo la denuncia en una perspectiva móvil que acaso más tarde devendrá igualmente normalizada, ejercitando prácticas de libertad posibles que no se apoyan en morales universales, sino en el proceso del individuo constituyéndose en sujeto moral de sus propias acciones. Y es a partir de esta problematicidad que debe enfrentarse el ejercicio posible —pragmático, falibilista— de la crítica, la libertad y la autonomía: «En esta vertiente crítica —entiendo crítico en sentido amplio— la filosofía es justamente lo que pone en cuestión todos los fenómenos de dominación a cualquier nivel y bajo cualquier forma que ellos se presenten —política, económica, sexual, institucional, etc.—; esta función crítica de la filosofía deriva hasta un cierto punto del imperativo socrático: "ocúpate de ti mismo", es decir, "fúndate en libertad, por el dominio de ti"».[67]

A mi modo de ver, y reconsiderando las críticas a ella efectuadas, la filosofía foucaultiana ofrece un soporte gnoseológico suficiente, una postura crítica amplia, logros verdaderamente importantes en la analítica poder/saber, y una metodología genealógica extraordinariamente precisa y efectiva. Podemos pues concluir que un feminismo foucaultiano nos posibilita el ejercicio de la crítica, la historiografía, y una dinámica de subje-

---

67. M. Foucault, «L'etique du souci de soi comme pratique de liberté», *op. cit.*, p. 116.

tivación orientada hacia la libertad. Todo ello lo hemos tratado a lo largo del presente texto, nos queda la consideración de dos puntos importantes: la noción del cuerpo y la verdad de la identidad de género, y el seguimiento de su diseño ético, que completarán la evaluación de las posibles demandas en torno a la resistencia y la utopía, amén de ofrecernos un profundo desmenuzamiento genealógico de tales procesos. Resta por evaluar sus propuestas éticas, tanto en su rechazo normativo universal, cuanto en los criterios de legitimidad de su opción valorativa. Hemos analizado cómo su crítica al sujeto y su análisis del poder, lejos de abocarnos al nihilismo resguardan zonas de crítica gnoseológica y posibilidades de acción, ahora deberemos averiguar si el sujeto y la acción éticas ofrecen las mismas garantías tanto para la teoría en general cuanto para la teoría feminista en particular.

CAPÍTULO CUARTO

EL CUERPO-ESPECIE Y LA VERDAD DEL SEXO

1. El cuerpo como lugar de resistencia

La noción de «cuerpo» en Foucault ofrece, ciertamente, un lugar problemático de resistencia. Ya hemos visto cómo únicamente desde postulados modernos fuertes podemos encontrar un hipotético suelo firme gnoseológico, crítico y ético. Sin embargo, la filosofía de las últimas décadas ha mostrado exhaustivamente que ello sólo corresponde a la nostalgia o a la ficción. Asumir la crisis de la modernidad intentando escapar de la condena del relativismo y del nihilismo constituye el reto actual pendiente. Hemos trazado, desde la filosofía foucaultiana, espacios falibilistas, pragmáticos y posibles para el sujeto y el análisis. Ese lugar desde el que finalmente Foucault nos habla es: situado, material y corporeizado. Al remitirnos al «cuerpo» foucaultianamente, habremos de considerar que, a la vez que lugar de resistencia, es constructo de epistemes, nudo de estrategias de poder. Desde esta problematicidad se entienden las críticas de Fraser y su escepticismo frente a que el cuerpo nos ofrezca una posición más firme que la rechazada por Foucault retórica de los derechos humanos.

Pasemos, primeramente, a analizar este concepto y su marco de términos afines.

Anatomía política

En *Vigilar y castigar* Foucault analiza la evolución de los sistemas punitivos a partir del marco más amplio de una «tecnología política del cuerpo», producida a su vez por aquellos. Foucault invierte a Marx: la consideración moderna del individuo como fuerza de trabajo sólo es posible si previamente éste, en cuanto que cuerpo, ha sido sometido a un sistema de sujeción, se trata pues de realizar una genealogía de los cuerpos dóciles, toda una «tecnología política del cuerpo» difusa, fragmentaria, hecha de procedimientos inconexos, no localizable en una única institución, y cuya coherencia lo es *a posteriori,* por sus resultados. Este sometimiento, lo hemos comentado más atrás, no sólo se realiza por la violencia o la ideología, puede ser físico sin ser violento, sutil sin ser premeditado, generándose en toda una microfísica.[1] Así en la constitución de una «Anatomía política» se trata el «cuerpo político» como un conjunto de elementos materiales y de técnicas que normalizan los cuerpos y los convierten a la vez en objetos de conocimiento.

Lo que en principio se desarrolla como técnica punitiva se exporta a otras instituciones: taller, escuela, hospital, cuartel..., manteniendo y desarrollando sus métodos: vigilancia jerárquica, sanciones normativas, procedimientos de examen. Ya no reduciendo sus fines al encierro, la separación y la moralización, sino adquiriendo un talante positivo: hacer entrar a los cuerpos dentro de maquinarias y a las fuerzas dentro de economías, «las disciplinas funcionan cada vez más como técnicas que fabrican individuos útiles». Nos encontramos ya pues en el ámbito normalizador de la sociedad disciplinaria.

Bio-política

El soberano ostentaba el «derecho de hacer morir o de dejar vivir». A partir de la edad clásica éste poder ha ido experimentando grandes cambios, convirtiéndose cada vez más en un poder sobre la vida, encaminado más a producir, acrecentar y ordenar fuerzas, que a replegarlas o destruirlas.

1. Véase SP, cap. 1.

Así pues, desde el siglo XVII este poder sobre la vida ha ido desarrollándose bajo dos formas principales: las ya definidas disciplinas que diseñan una anatomía política del cuerpo humano y la configuración de una biopolítica de la población, que integra una serie de controles y regulaciones centradas sobre el cuerpo-especie: salud, higiene, natalidad, longevidad, mortalidad... La bio-política «hace entrar la vida y sus mecanismos en el dominio de los cálculos explícitos y hace del poder-saber un agente de transformación de la vida humana».[2]

Sexo, sexualidad, cuerpos y placeres

Estos dos ejes: anatomía política del cuerpo y biopolítica de la población desarrollan la tecnología política de la vida en la cual va a aparecer la noción de *sexo,* avanzando desde hace dos siglos en cuatro grandes frentes: histerización del cuerpo de la mujer, pedagogización del sexo del niño, socialización de las conductas procreadoras y psiquiatrización del placer perverso.

Ello a partir de la puesta en marcha del gran *dispositivo de la sexualidad.* Como ya habíamos citado en otro lugar, se entiende por dispositivo: «un conjunto decididamente heterogéneo, que comprende discursos, instituciones, instalaciones arquitectónicas, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas».[3]

Este dispositivo de poder que es la sexualidad acaba generando en su interior la idea de sexo, concepto matriz que sirve de principio de inteligibilidad a la multiplicidad de fenómenos que agrupa. «La noción de "sexo" ha permitido reagrupar según una unidad artificial elementos anatómicos, funciones biológicas, conductas, sensaciones, placeres, y ha permitido hacer funcionar esta unidad ficticia como principio causal, sentido omnipresente, secreto a descubrir en todos los ámbitos: el sexo pues ha podido funcionar como significante único y como significan-

2. VS, p. 188.

3. M. Foucault, «El juego de Michel Foucault», en *Saber y verdad,* Madrid, La Piqueta, p. 128.

te universal».[4] Más que a una supuesta pervivencia de un reducto biológico o natural hay que atender a su producción histórica. «Se tiene una sexualidad desde el siglo XVIII, un sexo desde el siglo XIX. Antes sin duda se tenía una carne...»[5] Así pues el sexo no es una instancia con sus propias leyes, a partir del cual se define el masculino y el femenino, no es el reducto liberador frente a la ley, sino uno más de sus efectos, el elemento más especulativo, interno al desarrollo material del dispositivo de la sexualidad. Frente a toda la corriente de la liberación sexual, encabezada por Reich, Foucault va a mostrar cómo más que represión del sexo, nuestro pasado reciente y nuestro presente se fundan en la obligatoriedad de su explayación. El elemento crítico no puede basarse en el sexo y el deseo, sino en una profundización en «los cuerpos y los placeres».

Los cuerpos y los placeres se nombran en plural. Los cuerpos y los placeres, y también los procesos fisiológicos, las sensaciones, son el verdadero objetivo sobre el que se ha vertido el dispositivo de la sexualidad, la indagación de nuevos caminos iría no en el sentido de la liberación de un sexo rechazado, sino en la postulación de una economía positiva del cuerpo y del placer. Foucault elige los conceptos que más cerca pueden estar de la materialidad, de la certeza primaria y sensitiva. El sexo y el deseo han sufrido una larga elaboración ideal a la que el cuerpo, ciertamente, no ha sido ajeno, pero de alguna manera al ser éste último foco persistente del ejercicio disciplinario y de la biopolítica, resguarda los mecanismos mínimos de resistencia que todo ejercicio de poder conlleva y produce. Se trata de encontrar, no un reducto incontaminado, sino la zona densa material y propia que se ha ido forjando en la estrategia de sometimiento y resistencia frente al ejercicio del poder. Ello implica, en el camino de exploración de nuevas posibilidades y espacios de libertad, una efectiva desexualización.

Si bien, como hemos visto más atrás, algunas pensadoras —Braidoti, Plaza— han apuntado el peligro de la desexualización, ello habría que tomarlo también en el sentido de una liberación de los aspectos negativos que el dualismo sexo/género, amén de sus logros, puede arrastrar. Como Judit Butler ha mos-

4. VS, p. 204.
5. «El juego de...», en *op. cit.*, p. 145.

trado el sistema sexo/género parece abocarnos a una visión de opuestos en alguna medida irreductible: por un lado a la adjudicación de sustancialismo biológico para el primer concepto y por otro un culturalismo asumido globalmente por el otro, además de perpetuar la matriz heterosexual para ambos, cerrando en la dicotomía masculino/femenino la posibilidad de otros géneros.[6] Estos dos peligros quedan conjurados por Foucault al mostrar el carácter ideal y producido de la noción de sexo, y al basar el horizonte positivo no en una indagación sobre la verdad del sexo sino en la exploración de nuevas subjetividades.

No obstante la nula atención que Foucault otorga a la diferencia sexual lo convierte, como Maegham Morris observa, en un pensador profundamente androcéntrico.[7] El cuerpo del que habla Foucault y que pretende tener características neutras o generales, es un cuerpo individualizado, pero no marcado sexualmente, habitualmente y de forma inadvertida o explícita: un cuerpo masculino. Ello se observa claramente en *Vigilar y castigar*, donde los ámbitos estudiados como matriz de la sociedad disciplinaria son predominantemente masculinos. Este androcentrismo vuelve a aparecer de forma más peligrosa para la viabilidad de su Historia de la sexualidad en los tomos dos y tres de la misma, cosa que valoraremos en el capítulo siguiente. No obstante, en *La voluntad de saber*, la falta de consideración de la diferencia sexual es, a mi modo de ver relativa, y más fácilmente subsanable sin devaluar en su conjunto la obra. De hecho los caminos diferenciales del dispositivo de la sexualidad aplicado a las mujeres aparecen diseñados, si bien una mayor consideración de la diferencia sexual y de la aportación de la noción de género hubieran enriquecido considerablemente conceptos como el de cuerpo-especie o bio-poder.

Deseo/placeres

La noción de «los placeres» tiene en Foucault una connotación positiva, la Grecia antigua habría desarrollado, como lo

---

6. Véase J. Butler, *Gender Trouble*, Nueva York, Routledge, 1990.

7. Véase M. Morris, *The Pirat'es Fiancee: Feminism, Reading, Postmodernism*, Londres, Verso, 1988.

atestigua el título del tomo segundo de la historia de la sexualidad, una teorización en torno al «uso de los placeres», frente a ello el mundo cristiano habría centrado su reflexión entorno a «las confesiones de la carne» configurando la noción de deseo; en el primer caso nos movemos en el terreno de la estética y la realización del placer, en el segundo en el del deseo y su hermenéutica.

El pensamiento contemporáneo, ya sea desde la filosofía o el psicoanálisis, se centra fundamentalmente en la indagación del deseo. Para nuestro filósofo sería necesario realizar una verdadera «historia del hombre de deseo» y para construir esta genealogía debemos profundizar en ese momento histórico de ruptura.

Si bien en la *Voluntad de saber* los placeres y los cuerpos representan un ámbito positivo de experimentación, su tratamiento clásico como *techné tou biou*, antes de su transformación en «carne» y «deseo», no se presenta como una utopía nostálgica. Como el propio Foucault apunta, «La ética griega del placer está ligada a una sociedad viril, a la no-simetría, a la exclusión del otro, a la obsesión de la penetración y a una especie de amenaza de verse desposeído de la propia energía».[8]

Este punto, si bien es apuntado por Foucault, se analizan su obra con la transcendencia que ello implica, no basta con señalar que en la Grecia clásica el placer sexual es masculino, para a continuación tomarlo como un dato histórico incontestable y pasar a su estudio. Una verdadera genealogía debería haber profundizado en la importancia que para la gestación clásica de la noción de placer tiene la exclusión del placer del otro, cómo la versión del placer al ser pensado de forma masculina se estructura en torno a los conceptos de actividad/pasividad, requiriendo y perpetuando un modelo de dominación. No se trata de una simple característica coyuntural, pues la introducción del placer del otro habría derrumbado y hecho imposible el sistema jerárquico y ético que en ese momento se estaba gestando. No nos hallamos ante un olvido accidental, sino ante la condición necesaria de inteligibilidad y estabilidad de un sistema erótico y filosófico que está a la base del pensamiento en Occidente. Tal falta de perspicacia intelectual por parte de Foucault y de cohe-

8. M. Foucault, «El sexo como moral» (trad. cast. en *Saber y verdad*, *op. cit.*, p. 190).

rencia con su propio pensamiento, al no aplicar al uso de los placeres las críticas expuestas en su analítica del poder, arruina en buena parte las pretensiones globales de su historia de la sexualidad. (Desarrollaremos más ampliamente esta cuestión en el capítulo siguiente.)

Si bien el placer clásico se evalúa desde una óptica masculina, para Foucault, en el cristianismo, la ética de la carne tiene el mismo valor para los hombres que para las mujeres.[9] Ello se plasma en una común exigencia de castidad y en una cierta feminización de la sexualidad por parte del cristianismo que la convierte en pasividad (tentación sufrida) y castigo por el pecado original,[10] lo que conlleva la aparición de la hermenéutica del yo, del desciframiento de uno mismo en tanto que sujeto de deseo. Y es aquí cuando vuelve a surgir el olvido androcéntrico, pues el deseo es un concepto que no puede entenderse al margen de la diferencia sexual. Aquel que desea lo hace desde un sexo, introyectando un género socialmente establecido y cumplimentando o subvirtiendo unas prácticas reguladoras que otorgan coherencia a su deseo. Hablar de una historia del *homme de desir* sin introducir la diferencia sexual es olvidar que históricamente el varón ha sido sujeto de deseo mientras que la mujer —o los efebos— han sido el objeto, o es asumir simplemente que se está hablando de una historia del deseo masculino.

La mujer, en palabras de Emilce Dio, debe encontrar su propio deseo, y la intelección masculina de éste con pretensiones de universalidad, como se postula habitualmente (desde diversas corrientes del psicoanálisis, filosofía del deseo...), es uno de los mayores obstáculos. Cabría intentar, en el camino hacia una identidad de género, una lectura kantiana del deseo femenino, por supuesto no normativa ni universal, que completaría los siguientes pasos: ¿qué deseo realmente?, ¿qué debo desear?, ¿qué puedo desear?, ¿quién soy yo? Ello se opondría al imperativo foucaultiano de la desexualización, pero aquí, de nuevo, encontramos que hombres y mujeres parten de situaciones diferentes. El deseo masculino puede historiarse porque de hecho está histórica y socialmente construido, para a continuación de-

9. M. Foucault, «El interés por la verdad» (trad. cast. en *Saber y verdad*, *op. cit.*, p. 236).

10. Véase «El sexo como moral», en *op. cit.*, p. 190.

construirse, desexualizarse. La liberación de los placeres y los cuerpos únicamente puede realizarse desde una electiva y no substancial recuperación y producción múltiple del deseo femenino, que asuma la desexualización desde una propia heterogeneidad creativa que no la sumerja, de nuevo, en la heteronomía del deseo de otro.

El cuerpo y la diferencia sexual

Como hemos visto la bio-política se desarrollaba en cuatro frentes: histerización del cuerpo de la mujer, pedagogización del sexo del niño, socialización de las conductas procreadoras y psiquiatrización del placer perverso. Estas líneas, sólo señaladas en *La voluntad de saber*, iban a ser desarrolladas en libros posteriores según el plan primitivo de la *Historia de la sexualidad*, que se iba a componer de los tomos siguientes: 2. La carne y el cuerpo, 3. La cruzada de los niños, 4. La mujer, la madre, la histérica, 5. Los perversos y 6. Población y razas.[11]

Este plan primigenio, lejos de adoptar una óptica general, subrepticiamente masculina y heterosexual —como suele hacerse al hablar de sexualidad—, se centraba precisamente en los sujetos periféricos al sistema y específicamente normalizados. Si bien Foucault no toma en cuenta la diferencia sexual como matriz al hablar de carne, cuerpo, niños, perversos y poblaciones, sí que lo hace concretando un espacio específico en el que el cuerpo femenino es producido y normalizado.

Para Foucault los cuerpos no son sexuados, sino que devienen tales, adquieren un sexo, a través de determinadas prácticas puestas en juego por el dispositivo de la sexualidad, amparadas en un saber médico-legal, que fija los límites entre lo normal y lo patológico. Por ello podríamos afirmar que, en cohe-

11. Materiales del previsto tomo 2 sobre la concepción de la carne en el cristianismo primitivo se integrarán en el inédito tomo 4 de su definitiva *Historia de la sexualidad: Les aveux de la chair*. Por otra parte el tema de «Les anormaux» fue desarrollado en el curso 74-75 del Collége de France (véase extracto en *Resumé des cours*, París, Julillard, 1989) y el de población y razas en el curso 75-76 (existe transcripción en castellano, publicado con el título *Genealogía del racismo*, Madrid, La Piqueta, 1992). La pedagogización del sexo del niño y la histerización del cuerpo de la mujer quedaron sin desarrollo.

rencia con este supuesto, Foucault no puede tomar la diferencia sexual como un dato material en el origen del proceso sino como un efecto más, producido. No obstante, y aunque así fuera, la producción del género no es un tema que le interese especialmente, y los procesos de subjetivación e introyección del género no están tratados en su obra. Esto es, si la diferencia sexual no se toma como dato fisiológico o biológico que determina estrategias diferentes en el dispositivo de la sexualidad, tampoco aparece después como constructo y elemento clave en el fenómeno de la sexualidad, no se realiza pues una genealogía del género.

Todo lo anterior tiene dos implicaciones: por una lado la ausencia de atención al género no puede considerarse meramente como una consecuencia lógica del pensamiento foucaultiano, pues si acaso su exclusión como diferencia sexual fisiológica determinante está en coherencia con su crítica al naturalismo y al substancialismo del sexo, su consideración como constructo cultural debería aparecer en el análisis de una sexualidad que ha estado históricamente marcada por una normativa masculina y heterosexual, que ha sido el origen de sus estrategias poder/saber en torno al pecado, estereotipos deseables, orientación reproductiva, demarcación de lo anormal... Por otro lado, el grado de asunción o no de determinaciones físicas o concretas, como la diferencia sexual, en la noción de cuerpo foucaultiana, tiene interés en orden a definirla de cara a establecer su validez como reducto de resistencia.

¿De qué cuerpo habla Foucault?, ¿un cuerpo asexuado, presexual, densamente sensitivo e indeterminado? Para clarificar todo ello tendremos que desglosar los significados del término «sexo» y ello en relación con la noción de «género».

Sexo/género

La separación de dichos conceptos, que tanta influencia han tenido como marco estructural de las investigaciones feministas recientes, se debe, como es conocido, a las aportaciones de Robert J. Stoller. Para este autor el vocablo «sexo» se refiere a los componentes biológicos que distinguen al macho de la hembra, relacionándose pues con la anatomía y la fisiología; mientras

que el término «género» engloba aspectos esenciales de la conducta (afectos, pensamientos, fantasías...) que aún hallándose ligados al sexo, no dependen de factores biológicos. «El vocablo género no tiene un significado biológico, sino psicológico y cultural. Los términos que mejor corresponden al sexo son "macho y hembra", mientras que los que mejor califican al género son "masculino" y "femenino", éstos pueden llegar a ser independientes del sexo (biológico).»[12]

Esta diferenciación es tomada por Michelle Rosaldo como fundamento de la Antropología feminista, separando el sexo biológico universal de las construcciones culturales del género, variables según las culturas.[13]

Posteriormente Gayle Rubin en su ensayo «The Traffic in Women» definirá el *sistema sexo/género*, al que ya hemos hecho referencia en capítulos anteriores, como: «el conjunto de modificaciones por medio del cual una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana, y determina la manera en que esa sexualidad transformada debe ser satisfecha».[14]

Como Emilce Dio Bleichmar señala, siguiendo las aportaciones psicológicas y psicoanalíticas al tema, el género es una categoría compleja y múltiplemente articulada que comprende: 1) atribución, asignación o rotulación del género, 2) la identidad de género, que a su vez se subdivide en el núcleo de la identidad y la identidad propiamente dicha, y 3) el rol del género. La atribución de género se realiza de forma inmediata ante la visión del sexo anatómico del bebé, lo cual desencadena un estímulo social de rotulación comportamientos y expectativas. Según Stoller la identidad de género comporta dos niveles: un núcleo arcaico «soy chico», «soy chica», inalterable y base de autopercepción genérica, y un desarrollo más sutil de identidad que se va consolidando conforme el niño/a comprende cómo debe comportarse según los patrones que sus padres esperan de la masculinidad/feminidad. Un vez que el núcleo de la identidad de género se halla

---

12. J. Stoller, *Sex and Gender*, Nueva York, Science House, 1968, p. VIII (Prefacio) y p. 9.

13. Véase «Mujer, cultura y sociedad: una visión teórica», en *Antropología y feminismo* (1.ª ed. en inglés en 1974) (trad. cast., Barcelona, Anagrama, pp. 153-180.

14. G. Rubin, «The Traffic in Women», en R. Reiter (ed.), *Toward an Antropology of Women*, Nueva York, Monthly Review Press, 1975, p. 159.

establecido, el niño/a, ya inscripto en una de las dos categorías, organiza su experiencia en la búsqueda de «iguales» como modelos del rol con quien identificarse. «El rol del género es el conjunto de expectativas acerca de los comportamientos sociales apropiados para las personas que poseen un sexo determinado». Para Emilce la tipificación del *ideal de género*, masculino o femenino, es anónima, abstracta, pero férreamente adjudicada y normativizada hasta el estereotipo, aunque en el desarrollo individual, el futuro hombre o mujer haga una asunción y elección personal dentro del conjunto de valores para su género. Para Stoller, pero también para Abeli, Edgcumbe y Burgner..., la marcación del género del cuerpo precede a la sexualización del mismo. A todos estos aspectos hay que sumar la elección de objeto sexual (homosexual o heterosexual), la cual debe separarse del género asumido. Así, según la autora, para describir el perfil psicosexual de una persona, actualmente se requieren tres especificaciones: el sexo anatómico, el género y el tipo de sexualidad en relación al objeto. «Al establecer un clivaje entre las diferentes condiciones de organización psicosexual, surge la necesidad de precisar el examen, pues, por ejemplo: una persona con una atribución de género masculino, con una identidad de género femenina, con intereses masculinos, objeto sexual hombre, que usa ropa de mujer, ¿es hombre o mujer?»[15]

Sexo cultural

Los estudios biológicos nos han mostrado la complejidad del sexo: genético, hormonal, anatómico..., esta diversificación a la vez que puede ser utilizada como nueva coartada del naturalismo, dinamita su unicidad, mostrando que la organización psicosexual del sexo/género no responde a una relación biunívoca sino plural y polimorfa. No obstante si las investigaciones psicológicas y psicoanalíticas perpetúan una cierta dicotomía biológico-social, los más recientes tratamientos feministas antropológicos y postestructuralistas nos permiten superar los peligros de esta dicotomía mostrándonos cómo tanto los géneros

15. Emilce Dio Bleichmar, *El feminismo espontáneo de la histeria*, Madrid, Adotraf, 1985, pp. 38-43 y 24.

como los sexos y las sexualidades son construcciones culturales que deben ser tratados en el ámbito de la sociología. El sexo es biológico, pero a la vez y fundamentalmente es un producto marcado ideológicamente dentro de un sistema cultural. Pero se trata de huir de los peligros tanto del biologicismo como del culturalismo, en el primer caso el sexo biológico se convierte en «un destino», en el segundo, una «desexualización» excesiva invisibiliza la diferencia sexual (tal es el peligro que hemos apuntado en Foucault). Es necesaria una teoría que estructure la conformación del sexo como constructo cultural (Foucault, Butler), pero también que resguarde el sexo como «marca» biológica, valorando los descubrimientos que en torno al cuerpo femenino pudiera aportar el feminismo de la diferencia (Irigaray, Daly), y las reflexiones del feminismo materialista del sexo como desencadenante de las relaciones de sometimiento y jerarquía (Tabet, Echard, Mathieu).[16] Una anatomía política del cuerpo humano no puede olvidar que el cuerpo y su dicotómica diferenciación sexual, independientemente de la importancia que le demos a la biología, es una marca sobre la que se funda la jeraquización de los géneros, la interpretación normativa y política de la identidad sexual. La diferencia sexual debe ser valorada y tomada en cuenta desde el dato primero de la anatomía, como marca del cuerpo, y en todos y cada uno de los estadios de la elaboración del «sexo», «la sexualidad» y «el género», sin olvidar que desde el primer momento es un hecho interpretativo y cultural, normativo y político, pero también que esta construcción no actúa sobre la nada sino sobre una anatomía sexuada. Entre el idealismo cultural y el materialismo naturalista, ambos extremos —podemos seguir llamándolos sexo y género— se condicionan y usurpan, constituyéndose uno en la cara oculta del otro, su substrato determinante, que a su vez, cuando creemos obtenerlo como elemento básico determinante se nos

16. Véase Paola Tabet, «Fertilité naturelle, reproduction forcée», en *L'Arraisonnement des femmes. Essais d'Antropologie des sexes*, París, Ehess, 1985, 61-146; «La reproduction comme travail», en *Côté femmes*, París, L'Harmattan, 1986, pp. 209-231; «Du don au tarif», *Les Temps Modernes*, 490 (1987), pp. 1-53; Nicole Echard, «Même la viande est vendue avec le sang. De la sexualité des femmes. Un exemple», en *L'arraisonnement des femmes, op. cit.*, pp. 37-60; Nicole Claude Mathieu, «Identité sexuelle / sexué / de sexe?», en *Categorisation de sexe et constructions scientifiques*, Aix-en-Provence, Université de Provence, 1989; *L'Anatomie Politique*, París, Côté Femmes, 1991.

muestra como mera máscara subsidiaria del otro. Así en un primer momento el sexo-naturaleza determina al género-cultura, pero basta acercarse al primero para descubrir el carácter cultural del supuesto sexo natural, cómo el género determina y construye, a su vez, el sexo. Como Judit Butler señala,[17] existe una cierta circularidad, cuya salida estribaría en no considerar el cuerpo como algo meramente pasivo, ni el género como una identidad estática a recuperar sino todo ello como un proceso dinámico y creativo que se realiza constantemente; esbozar una teoría de la invención del género, nos permite abrirnos a la postulación de una categoría de mujer, múltiple, divergente, no unitaria ni normativa, una «incardinación en la disonancia» que aboga por la desexualización foucaultiana y su espontanea experimentación de cuerpos y placeres. Posiblemente el rechazo de ambos de la matriz heterosexual los predisponga a una minimización de la sexuación del cuerpo, pero a mi modo de ver, como ya he dicho más atrás, la desexualización foucaultiana pone en peligro incluso la persistencia de la mujer como mera categoría de estrategia política (en el sentido de Kristeva). Concuerdo con Butler en que la eficacia estratégica no nos exige la unicidad de la categoría, pero sí su operatividad, lo cual impone diversas ficciones mínimamente homogéneas según la estrategia en la que se inscriban. Sin embargo, en mi opinión, la identidad de género (divergente, pragmática, incardinada, múltiple) no es un mero episodio histórico en el desarrollo de la categoría de sexo, sino un eje retrospectivo constante, que la historia nos ofrece indisolublemente unido a la matriz heterosexual y cuyo horizonte futuro podría modificarse en unas practicas de libertad más plurales. Otear este horizonte es labor deconstructiva y crítica, consolidación y reconstrucción de una historia y una identidad, que, en su dinamismo y modificabilidad, nos otorguen, sin embargo, la certeza de sabernos sujetos. Esta praxis deconstructiva creativa tiene como una de sus condiciones situadas la de realizarse desde un cuerpo, para el que la anatomía ya no debe ser un destino, pero sí una incardinación a explorar. Un cuerpo con piel, músculos, senos, vagina, matriz... que me ofrece no una esencia a descubrir, pero sí toda una especificidad sensitiva, amorosa e incluso mítica. No exis-

17. J. Butler, *Gender Trouble*, *op. cit.*, p. 8.

ten los cuerpos neutros y universales, por más que el sexo sea un constructo y la sexualidad una elección. Ese cuerpo que queda bajo la elaboración científica cultural e histórica por medio de la cual se le interpreta, ese cuerpo que en cuanto lo nombro ya no es «mi cuerpo», sino el saber que lo normaliza, amortaja y explica, remite a una muda densidad de sensaciones y metabolismo, oleaginoso, fluido y limitado, entre el dolor, el placer y la inconsciencia, es a la vez el poderoso núcleo de los resortes del éxtasis y de las torpezas más humillantes. Ese cuerpo que tiene una medida, un peso, una constitución y unos órganos sexuales precisos.

Los cuerpos y la resistencia

En el apartado anterior habíamos visto los peligros de partir de un cuerpo indiferenciado sexualmente. Foucault muestra la riqueza del construccionismo cuasi radical, ahora bien, no todo puede ser producto, necesitamos dejar una base para la resistencia, la crítica y la autolegitimación, este substrato lo sitúa nuestro autor en: los placeres y los cuerpos (personalmente y desde la misma exigencia mínima y material había situado yo los cuerpos marcados sexualmente).

No existe mayor contradicción en asumir el sexo y la sexualidad como un constructo y, sin embargo, apelar como punto de partida a los cuerpos marcados por la diferencia sexual, que en apelar a los cuerpos y los placeres tras haber explicitado cómo éstos han sido producidos a partir de una anatomía política del cuerpo y el biopoder.

El problema sólo aparece si perpetuamos una visión substancialista o dialéctica. Los placeres y los cuerpos, el cuerpo sexuado, no representan una substancia, la verdad, la razón o el núcleo de la legitimidad ni de la resistencia ni de la identidad, sino el punto de partida de nuestra incardinación material en el mundo, metabólico reducto de certezas sensitivas, umbral de dolor, placer o plenitud, complejo dinámico que no se descubre, sino que se construye en la interacción con las estrategias de poder-saber que sobre él se vierten, lo definen, lo escrutan, lo disciplinan... y a las que él responde plegándose, reconociéndose, hurtándose.

Por otro lado no hay separación, ni oposición dialéctica, entre los cuerpos y los placeres y el saber que construye culturalmente los significados del sexo —como en el caso del sexo/género. Se trata de un continuo en el que los cuerpos están permanentemente interactuando con las estrategias poder-saber que los van configurando, otorgándoles significado; de forma que el saber se corporaliza a través de la materialización de las prácticas, supervisadas por instituciones, instituciones que a su vez configuran y modifican su cometido a través de aquellas, y que producen los saberes que van a justificarlas y donde los cuerpos van a buscar su verdad. Todo ello de una forma no meramente pasiva (los cuerpos dóciles) sino integrando prácticas y saberes de una manera dinámica y reactiva incluso.

Así pues no se pueden achacar a esta visión las críticas que conllevan el esencialismo, el culturalismo, o la dialéctica naturaleza/cultura, pues Foucault ha superado dichos planteamientos. Por tanto, frente a las críticas de Fraser, que veíamos más atrás, podemos concluir que «los placeres y los cuerpos» ofrece un límite de resistencia, criterio de certeza y de lo tolerable que aleja los peligros del relativismo culturalista sin caer en el esencialismo, resguardando el carácter dinámico, abierto y material.

2. **La diferencia sexual en el origen de la bio-política**

Histerización del cuerpo de la mujer

En *La voluntad de saber* Foucault va a tratar la diferencia sexual al hablar específicamente del cuerpo de la mujer, su no consideración de la sexuación de los cuerpos queda aquí compensada con el mayor hincapié con que muestra cómo los cuerpos no son algo meramente normalizado, sino producido.

La histerización del cuerpo de la mujer se realiza, según nuestro autor, por un triple proceso según el cual: primero, «el cuerpo de la mujer fue analizado —calificado y descalificado— como cuerpo íntegramente saturado de sexualidad; segundo, ese cuerpo fue integrado en el campo de las prácticas médicas bajo la determinación de una patología que le sería intrínseca; y por último, fue puesto en comunicación orgánica con el cuerpo social (cuya fecundidad regulada debe asegurar), el espacio fa-

miliar (del que debe ser un elemento sustancial y funcional) y la vida de los niños (que produce y debe garantizar, por una responsabilidad biológico-moral que dura todo el tiempo de la educación)».[18]

Este proceso de histerización se basa en una alternativa equivocidad de lo que comprendemos por «sexo», que nos recuerda las teorías del *doble vínculo* y su uso esquizoide como táctica de dominación. Así «sexo» es utilizado en tres acepciones que se superponen: *a*) como lo que es común al hombre y a la mujer, *b*) como lo que pertenece por excelencia al hombre y falta a la mujer, y *c*) como lo que constituye por si sólo el cuerpo de la mujer, orientándolo por entero a las funciones de la reproducción y perturbándolo hasta su patologización.[19] Es esta misma perversa equivocidad la que establece las diversas estrategias de alienación y objetivación de la sexualidad femenina. La acepción *a* suele conllevar la aplicación, con pretensiones de universalidad, de patrones masculinos en la conceptualización del sexo —médico, legales, psicológicos...— y justifica la deposición de la autonomía femenina cuando su sexualidad es reducida a su función reproductiva y ésta integrada en la política demográfica, regulación de la población, medidas pronatalistas, interrupción del embarazo... La acepción *b* ha justificado los patrones puritanos de la doble moral, el ideal de la casta doncella y esposa, y múltiples estrategias que van de la espiritualización a la frigidez o negación del deseo femenino. La acepción *c* ha legitimado la misoginia cristiana, la visión de la mujer como Eva tentadora, la ambigua cartografía del vicio y el burdel; ha sido origen tanto de la conceptualización de la bruja como de la histérica, coartada de la patologización del cuerpo femenino y del férreo control eclesial, inquisitorial, penal, médico y moral.

Es esta equivocidad de la noción de sexo la que debería haber hecho tomar precauciones a Foucault sobre su propio uso del concepto, pues no se trata de una ambigüedad que es utilizada exclusivamente en el proceso de histerización del cuerpo femenino, sino que impregna con matizaciones históricas variables, la concepciones en torno a la sexualidad, colando de rondón el patrón androcéntrico, la invisibilidad de la mujer, su tra-

18. VS, p. 137 (trad. cast., p. 127).
19. VS, pp. 201-202 (trad. cast., p. 185).

tamiento como *addenda* particularizada en la generalidad de la sexualidad humana. Foucault trata pues la diferencia sexual sólo cuando ha de hablar de la mujer, como dispositivo de producción del cuerpo femenino y de las estrategias que lo producen e instrumentalizan, no constata cómo la constante producción de la diferencia sexual vértebra y condiciona las estrategias sobre los cuerpos, jugando a mostrarse-ocultarse en la configuración del saber general sobre ellos, en el dispositivo de la sexualidad, y cómo ello conlleva una sobre carga de dominación y ocultación. Cómo la consideración del género es indispensable tanto en una anatomía política del cuerpo como en el análisis del biopoder. El género pues como matriz política de la sexualidad.

Resumiendo, Foucault traza un lúcido y rico espacio de la histerización del cuerpo de la mujer que nos posibilita integrar en un mismo análisis el paradigma constructivista del sexo femenino, el desarrollo normalizado de su corporeidad, su función como madre y reproductora, y su configuración en la espesa trama médico-legal psicológica y moral. Pero olvida analizar cómo esa construcción del género anida y alimenta todas las demás estrategias tanto prácticas como teóricas del dispositivo de la sexualidad. Así la conceptualización de los géneros está a la base de la biopolítica y del cuerpo-especie cuyo tratamiento foucaultiano encontramos excesivamente desexualizado.

Si el bio-poder ha constituido un elemento indispensable para el desarrollo del capitalismo al asegurar la inserción controlada del cuerpo en los aparatos de producción, ello sólo ha sido posible porque este bio-poder, en su control de las poblaciones, demografía, higiene, sanidad..., se apoyaba y consolidaba la división del papel de los sexos. Como Geneviève Fraisse demuestra la separación de la mujer del espacio público no es una mera coincidencia o consecuencia de la constitución del mundo moderno, burgués industrial sino su condición necesaria de posibilidad.[20] Así, no es el bio-poder el que genera entre otras consecuencias la histerización del cuerpo de la mujer sino que esta estrategia de reclusión de las mujeres en el ámbito doméstico, las justificaciones de los médicos filósofos de los si-

---

20. Véase G. Fraisse, *Muse de la Raison. La démocratie exclusive et la différence des sexes*, París, Alineá, 1989 (trad. cast. de Alicia H. Puleo, Madrid, Cátedra, Feminismos, 1991).

glos XVIII y XIX, las teorías del intelecto femenino sexuado, su consideración como cuerpo especie responsable de la salud de las generaciones, su identificación con la naturaleza, su constitución como objetivo principal y transmisor de las normativas de higiene, su responsabilidad en el bienestar físico y moral de la familia... son las que hacen posible el desarrollo del bio-poder que a su vez caracteriza la configuración moderna de un poder, pastoral, individualizante.

Este proceso de configuración del mundo moderno arranca de una serie de rupturas políticas, sociales y epistemológicas que tienen lugar desde la Ilustración, la Revolución francesa y la consolidación de los cambios ocasionados por la revolución industrial y el modelo burgués. Por tanto, para efectuar una arqueología de la biopolítica tendremos que rastrear diversas líneas: el desarrollo de los ideales ilustrados en la gestación de la democracia exclusiva, las reflexiones médico-filosóficas sobre la naturaleza, el sexo y el cuerpo femenino, la reforma moral e implantación de un nuevo modelo de domesticidad que separa lo público y lo privado, las reformas sociales inspiradas en la filantropía y el higienismo...

La exclusión de las mujeres del espacio público-político, la fundación de la democracia y el universo burgués, los orígenes del estado social y asistencial enmarcados en la bio-política y el poder pastoral y la redefinición de la razón y el cuerpo femeninos por el nuevo conocimiento científico de la reproducción, son pues fenómenos imbricados y condicionados entre sí que se desarrollan a lo largo del extenso periodo de tiempo que va desde finales del XVIII a todo el siglo XIX. La intelección de todo el conjunto, la verdadera dimensión de la bio-política sólo adquiere correcta perspectiva si partimos de la variable sexo/género que preside cada estadio y de su importancia, no como motor monocausal pero sí como eje estructurante básico. Es esta inversión y enriquecimiento del punto de vista foucaultiano la que puede diseñar un desarrollo político y no restrictivo de su historia de la sexualidad pues: introduce la variable del género incluyendo a ambos sexos en la «sexualidad», otorga nuevo y definitivo protagonismo a los mecanismos de exclusión y normalización sexual en su dimensión política no únicamente en su dinámica institucional y estratégica sino desde las mismas bases epistémicas del acta fundacional del sistema democráti-

co, incorpora la reconceptualización moderna de la diferencia sexual y de la histerización del cuerpo de la mujer como uno de los ejes fundamentales y necesarios en la configuración biopolítica y pastoral del mundo moderno.

El carácter sexuado de la razón

El dualismo filosófico del XVII, al postular la separación mente/cuerpo, posibilitaba una afirmación que Poullain de la Barre, frente al convencionalismo cartesiano, defendió y llevó hasta sus últimas consecuencias: «el intelecto no tiene sexo».[21] El materialismo del XVIII, por medio de los médicos filósofos (Pierre Roussel, Cabannis, Moreau de la Sarthe, Jouard y Virey)[22] al establecer el monismo y la prioridad del cuerpo, no pueden sino entender la mente, al igual que el cuerpo, como algo sexuado. Lo curioso es que esta influencia e identificación sólo parece afectar a la mujer, que está comprendida por entero en su sexo. En la mujer sexo, naturaleza, cuerpo y destino individual forman un todo indisoluble. Es esta identificación persistentemente repetida la que configura el suelo epistémico a partir del que pudo instalarse la insistencia del siglo XIX sobre la maternidad. El útero pasa a convertirse no únicamente en lugar de la diferencia sexual sino en la causa de ella que impregna todo el cuerpo de la mujer, condicionándola en su vida tanto moral como intelectual y social (he aquí el verdadero comienzo de la histerización). La conexión entre la actividad genital y cerebral, en la mujer, hace que una se desarrolle a costa de la otra, por lo cual toda actividad intelectual implicará un menoscabo de la fecundidad y de alguna manera un pecado contra la especie. Esta diferencia en la impregnación sexual del cuerpo femenino y masculino, que liga a las mujeres a la reproducción

21. Poulain de la Barre, *De l'Egalité de deux sexes*, 1673 (trad. cast. de Ana Amorós, Madrid, Cátedra, Feminismos, 1993).

22. Pierre Roussel, *Système physique et moral de la femme*, París, 1775; Pierre Cabanis, *Rapports du physique et du moral de l'homme*, París, 1802; Jacques Moreau de la Sarthe, *Histoire naturelle de la femme*, París, 1803; G. Jouard, *Nouvel Essai sur la femme consideré comparativement à l'homme, principalement sous les rapports moral, physique, pshilosophique, etc.*, París, 1804; Julien Joseph Virey, *De la femme sous ses rapports physiologique, moral, littéraire*, París, 1823. Estas obras son citadas y comentadas por Geneviève Fraisse en *Muse de la Raison* (trad. cast., pp. 86 ss.).

y a la naturaleza es el verdadero origen moderno del concepto de cuerpo-especie, que Foucault utiliza de forma general, pero que, como vemos tiene una implicación fundamentalmente femenina, siendo el cuerpo femenino el que básicamente asume la responsabilidad de la reproducción y la salud de la especie y la principal receptora de las normas higiénicas y morales para su conservación.

Los prejuicios y las costumbres, las justificaciones biologicistas y pseudocientíficas, y el nuevo modelo familiar burgués plasmado en las ideas rousseaunianas, prevalecieron sobre el impulso igualitario que estaba a la base del dualismo racionalista y del proyecto Ilustrado. Como afirma Cristina Molina: «La Ilustración no cumplió sus promesas en lo que a la mujer se refiere, quedando lo femenino como aquel reducto que las Luces no supieron o no quisieron iluminar, abandonando, por tanto, a la mitad de la especie en aquel ángulo sombrío de la *pasión, la naturaleza o lo privado*».[23] La defensa o denigración de las mujeres había presidido toda la *Querelle des femmes* durante el siglo XVI (Christine de Pisan, Agrippa...); la idea de la excelencia de uno u otro sexo es paulatinamente sustituida por la de la *igualdad defendida* en el XVII por Marie de Gournay[24] y Poullain de la Barre. La defensa de la razón y la lucha contra los prejuicios, que promueve la Ilustración, habría debido llevar, en lógica conclusión, a posturas como la de Condorcet, exigiendo la instrucción pública igualitaria para ambos sexos y la extensión del derecho de ciudadanía a las mujeres, reivindicaciones emancipadoras que también defendieron Madame de Lambert, Madame d'Epinay y Olimpia de Gouges. No obstante, como la historia nos muestra, prevaleció la diferencia y la postergación. Pero erraríamos si ello lo adjudicáramos a una perversa tendencia oscurantista o al mero triunfo del androcentrismo, la causa del abandono de estos primeros connatos de igualdad se debe menos a una intencionalidad consciente y malévola que al hecho estructural, señalado por G. Fraisse, de que el sistema democrático y burgués naciente se edificó sobre la exclu-

23. C. Molina, «El feminismo en la crisis del proyecto ilustrado», *Sistema* (Madrid) (1991), pp. 135-142.

24. Marie Gournay, *Egalité des hommes et des femmes, 1622*, París, Côté-femmes, 1989.

sión de la mujer de la espera política y pública como requisito para la construcción de la nueva configuración moral y axiológica, legitimada desde el derecho, la ciencia y la filosofía.[25] Así, la exclusión de las mujeres se lleva a cabo por un triple proceso: legal, supeditación de la esposa, suspensión de las expectativas revolucionarias de las ciudadanas; moral, condena del estilo de vida aristocrático prerrevolucionario, creación normativa de la «ficción doméstica», y científico, por medio de las teorías del intelecto sexuado y las teorías de los médicos filósofos.

Mecanismos de exclusión jurídicos y políticos

La postergación y reducción de la mujer al espacio privado y la supeditación a la voluntad del esposo está reflejada en los cambios legislativos de la Francia revolucionaria al código napoleónico.

Así, por recordar algunas fechas: el 26 de agosto de 1789 se realiza la «Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano»; el 27 de agosto se confirma la Ley Sálica; el 22 de diciembre se establece el código electoral, por el que las mujeres son excluidas del derecho de voto, al margen de su condición o de sus rentas; el 20 de septiembre de 1792, Ley de Divorcio: las mujeres son admitidas como testigos en procesos civiles; el 30 de abril de 1793, exclusión de las mujeres del ejército; el 24 de junio, votación de la Constitución del año I: las mujeres no disfrutan de ningún derecho político; el 30 de octubre, Informe de Amar, del comité de Seguridad Nacional, a la Convención, que prohíbe el uso de los derechos políticos a las mujeres y a las asociaciones políticas femeninas. De donde se deriva la disolución de los clubes de mujeres.

Estas tímidas ventajas que, sin embargo, traicionaban los ideales revolucionarios al negárselos a las mujeres, son sustituidas en el código napoleónico de 1804 por un claro principio de

25. Véanse también sobre el tema: Romeo di Maio, *Mujer y Renacimiento*, Madrid, Mondadori, 1988; Condorcet, De Gouges, De Lambert y otros, *La Ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII* (ed. de Alicia H. Puleo, pres. de Cèlia Amorós), Barcelona, Anthropos, 1993; Cristina Molina, *Dialéctica feminista de la Ilustración*, Barcelona, Anthropos, 1994; Maïté Albistur y Daniel Armogathe, *Histoire du féminisme français*, t. I, París, Des Femmes, 1977.

inferioridad de la mujer. El código civil conserva algunas medidas de la legislación revolucionaria favorable a las mujeres: mayoría de edad a los 21 años para los dos sexos, igualdad de hermanos y hermanas ante las herencias... sin embargo, con respecto al divorcio, aún no suprimiéndolo, las limitaciones son fuertes, lo que concluirá con su abolición en 1816. El código napoleónico instaura el absolutismo marital: «La mujer debe obediencia a su marido» (Art. 213), él es quien fija la residencia, puede controlar la correspondencia de su esposa, y ésta necesita de su autorización para ejercer un oficio, realizar una donación, o cualquier acto oficial. La mujer no puede administrar los bienes comunes y sólo los suyos propios muebles, en cambio el marido podrá disponer incluso del salario que obtenga la mujer por su trabajo. La regulación del adulterio consagra la doble moral. La mujer no posee existencia jurídica propia. Vemos, pues, cómo la constitución de la sociedad burguesa decimonónica solo puede realizarse por una persistente, pero no sistemática, postulación de la diferencia sexual y de los mecanismos de exclusión pertinentes de las mujeres, exclusión que a su vez genera saberes que la desarrollan y explicitan en el campo filosófico, jurídico y moral. Estos mecanismos de exclusión no deben entenderse como una manifestación simplista de un poder jurídico-represivo, ni como un sistema homogéneo y unitario monocausalmente dirigido desde el interés económico o la voluntad patriarcal, sino como una situación estratégica y dinámica. En este sentido la analítica del poder foucaultiana ofrece un modelo de interpretación más complejo y amplio que el marxista o el feminista radical al posibilitarnos fragmentar microfísicamente las estrategias de las diversas instituciones: jurídicas, pedagógicas, familiares, morales, sanitarias, sociales; otear sus contradicciones y fallos, los espacios de libertad o resistencia que generan, rastreando la génesis no intencional de los saberes que producen, y salvaguardándonos del victimismo de considerar la identidad femenina como un mero sujeto pasivo producido. El poder pastoral asentando y configurando la imagen y el papel tradicional de las mujeres, ya lo hemos apuntado más atrás, desarrolla también espacios de «cuidado» social, que asumen los modelos maternales y filantrópicos posibilitando canales de actuación pública para éstas.

Como Geneviève Fraisse asevera, no nos encontramos ante

un sistema cerrado, los mecanismos de exclusión propios de la democracia establecen una más sutil red que condiciona la excepción y la regla, la exclusión y la inclusión, los canales de acceso a la autonomía. Y ello no por una perversión práctica en la aplicación de los ideales de igualdad, sino por su ambigüedad teórica originaria que a la vez que proclama la igualdad de los sexos, establece la naturalidad de la diferencia sexual y la especificidad el destino biológico y moral femenino. Es la nueva representación de la diferencia sexual y del cuerpo femenino, presente en el siglo XIX, la que va a configurar el nuevo modelo doméstico y de separación público/privado, la nueva representación del individuo moderno legitimando malabarísticamente la «igualdad proporcional» de las mujeres. Una explícita reclusión en la diferencia discriminatoria hubiera sido excesivamente contradictoria con el ideario igualitario ilustrado, se opta pues por una vaga igualdad formal, matizada por la especificidad femenina que ora requiere protección, ora dedicación exclusiva a sus tareas reproductivas y de cuidado. Galantería de la sobreexigencia, falacia del lugar privilegiado, que establece la laboriosidad obligatoria de la abnegación callada. Doble moral, doble sistema de estereotipos preservadores del hogar burgués. Esquizofrenización y patologización al serle requeridos unos patrones de normalidad e identidad genérica que son precisamente de autonegación y renuncia a la autonomía. A la vez que la sociedad entera asume como ideales ciertos valores destinados al estereotipo femenino: honestidad, moral sexual, atención filantrópica, extensión de la educación, asistencia social y hospitalaria... las mujeres obtienen un saldo desigual: por un lado se les desposee hegemónicamente de sus valores, por otro se entroniza y valora su misión, se zanja simbólicamente sus reivindicaciones igualitarias, pero se les abre caminos profesionales que desencadenan el logro de espacios de autonomía.[26]

---

26. Véase final punto 2.1: «La separación Mismo/Otro», cap. 2: «La crítica al humanismo».

Según la tesis que sustento, la representación biológica, demográfica y social del cuerpo-especie, que para Foucault fundamenta el bio-poder, que a su vez condiciona el poder pastoral de la sociedad contemporánea, no podría haberse desarrollado en el XIX, sin el materialismo filosófico de los médicos filósofos del XVIII, los cambios sociales, el hundimiento del modelo aristocrático y la difusión de las ideas rousseaunianas, esto es: sin una previa y coetánea tematización de la diferencia sexual y nueva representación del cuerpo femenino ligado al cuerpo social (fecundidad y regulación de poblaciones), al espacio familiar y a la vida de los niños (responsabilidad biológico-moral). En el apunte arqueológico que vengo realizando hemos visto ya la gestación de la razón sexuada y los mecanismos de exclusión jurídico políticos, hora es ya de penetrar en el entramado interno del concepto de cuerpo-especie. Como Badinter señala: «Fueron necesarias varias décadas y muchos alegatos, sermones y requisitorias para que las mujeres se decidieran finalmente a "cumplir con sus deberes de madres"». *L'amour en plus. Histoire de l'amour maternel* (XVII-XX *siècle*)[27] constituye un ameno trayecto de cómo va construyéndose culturalmente el moderno instinto maternal y configurándose el nuevo modelo maternal y doméstico.

Según Philipe Ariès[28] a partir del siglo XVII se empieza a prestar una nueva atención a la infancia, pero el nuevo modelo de ternura y dedicación no surge sino en las últimas décadas del XVIII. La publicación del Emilio de Rousseau en 1762 sintetiza las nuevas ideas impulsando el nuevo modelo familiar basado en el amor maternal, el libro ocasionó una cierta moda entre algunas damas de la aristocracia (Madame d'Epinay, Madame de Roland), pero fue entre la burguesía ascendente donde a la larga encontró más eco, convirtiéndose en referencia obligada durante la siguiente centuria. El siglo XVIII había generalizado la costumbre de la nodriza, si la nobleza y algunas capas de la burguesía, podía hacerlo por comodidad, trayendo a casa

27. París, Flammarion, 1980 (trad. cast. de Marta Vasallo, Barcelona, Paidós, 1984, cita pp. 149-150).

28. Ph. Aries, *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, París, Le Seuil, 1979.

a la nodriza, los comerciantes y obreros lo hacían por la necesidad de que la mujer pudiera sin pausa reincorporarse a su trabajo, por otro lado las campesinas más pobres abandonaban la crianza de sus propios hijos para amamantar al mayor número de los que recibían de otras familias más acomodadas. El amamantamiento se había convertido en algo poco decoroso y señal de falta de prestigio y de solvencia económica, además al librarse de las tareas de la crianza las mujeres podían adoptar posiciones más autónomas y emancipadas. Sin embargo, tal costumbre desencadenó las más altas tasas de mortalidad infantil conocidas, lo que obligó a un replanteamiento de la situación. Como explica E. Badinter el intento de que las madres se ocuparan de la crianza de los hijos para salvaguardar su supervivencia puso en juego al menos tres tipos de discursos: un discurso económico dirigido a los hombres de estado y ciudadanos, un discurso filosófico dirigido a ambos sexos, y un tercer discurso dirigido exclusivamente a las mujeres.

Con el nacimiento de los censos y los estudios demográficos a lo largo del siglo XVIII surge la conciencia de la incidencia de la natalidad y la mortandad en el flujo de las poblaciones, fisiócratas y filántropos pugnan por proponer planes para alcanzar el mayor número de fuerzas productivas adultas, lo que implica en primer lugar la necesidad de que las madres se ocupen eficientemente de la crianza y por otro lado establecer los gérmenes del estado asistencial para los sectores más desprotegidos. Como Foucault señala, la población, se reconoce como una pieza esencial de la fuerza de los Estados, comienzan a estudiarse las relaciones entre población-riqueza. Se trata del paso del Estado territorial al Estado de población, así según su tesis, el problema de la política de población comienza a aparecer en correlación con el nacimiento de la reflexión económica y derivado de la tecnología de la «policía».[29]

No sólo la economía social filantrópica sino también la filosofía busca reformular el modelo doméstico y conyugal, como el medio fundamental para la reforma moral y social de una época

---

29. M. Foucault, «Securité, territorie et population», curso 1977-78, en *Resumé des cours..., op. cit.*, pp. 105-106. Véase también con respecto a este tema Focault, *Genealogía del racismo, op. cit.*, p. 250; Elisabeth Badinter, *¿Existe el instinto maternal?*, Buenos Aires, Paidós, 1984, pp. 126 ss.; Jacques Donzelot, *La policía de las familias*, Valencia, Pre-textos, 1990.

corrupta. Hacia finales del siglo XVIII en toda Europa la *salonière* se convierte en el símbolo de la vieja monarquía, de sus ideales, y de la nefasta influencia femenina, frente a ella resurge la imagen de mujer en su papel tradicional. Rousseau presenta a la familia en el *Contrato Social* como la única sociedad natural, los hijos están ligados por el vínculo de la dependencia y no de la autoridad, pero la supeditación de la esposa contribuye a garantizar la búsqueda de felicidad y amor con que queda caracterizado el nuevo modelo familiar. La educación de la futura esposa y madre, encarnada en Sofía la compañera de Emilio, complementa la ignorancia intelectual con la aplicación abnegada a las tareas del cuidado. Dicha sumisión se logra por un lado con el enaltecimiento de las virtudes domésticas y por otro con toda una serie de requisitorias pseudocientíficas sobre los peligros del abandono de dicho ideal. En el siglo XVIII, por doquier se ensalzan las dulzuras de la maternidad y las sanas costumbres de las mujeres primitivas. El retorno a la naturaleza es, entre otras cosas, propiciado por la incitación a las mujeres para que den el pecho a sus hijos, los médicos prometen grandes beneficios físicos y psicológicos, por contra la negativa a ello acarrea grandes peligros y enfermedades para ella y su bebé. La negativa a dar la propia leche se convierte en un pecado que Dios y la Naturaleza se encargan de castigar. Las mujeres de la burguesía acomodada fueron las que más pronto se aplicaron a cumplimentar el nuevo modelo, lo que por un lado propicio un reconocimiento y satisfacción de las tareas femeninas, a la vez que por otro a la tensión de la responsabilidad que culpabilizaba cualquier desviación. Así desde finales del siglo XVIII y durante todo el XIX aparecen gran cantidad de obras de médicos, dirigidas a las mujeres burguesas, sobre la crianza, la educación y la medicina familiar, estableciéndose una directa relación normativa y productora de saber entre el médico y la madre de familia. Según Donzelot, esta alianza privilegiada entre el médico y la mujer, garantiza la creciente importancia y poder de la mujer en la esfera doméstica, siendo capaz de socavar la autoridad paterna, modificando el modelo familiar presente en el antiguo régimen, donde la información recogida, por ejemplo, por las famosas *Lettres de cachet*[30] nos muestran al estado y la

30. Véase *Le désordre des familles. Lettres de cachet des Archives de la Bastille* (presentado por Arlette Farge y Michel Foucault), París, Gallimard, 1982.

familia unidos en el mantenimiento del orden por una fluida red de denuncia y reclusión. Si la revalorización de las tareas educativas abre para la mujer burguesa un espacio a su influencia social, la mujer popular ejerce su misión de guardiana del hogar velando por la retracción social de su marido y sus hijos, sometidos al constante peligro de la degradación por la miseria y la transgresión del lindero de la delincuencia. Nace pues un concepto que va a tener gran desarrollo durante el XIX y el XX, el de «lo social», y como Deleuze concreta en su epílogo al libro de Donzelot: «Lo social estará centrado en la conyugalidad, su aprendizaje, su ejercicio y sus deberes, más que en la familia, su innatismo y sus derechos».[31]

Así pues el cuerpo-especie que subyace a la nueva tematización de «lo social» y «la población» implica una redefinición de la conyugalidad, de la esfera doméstica, que está basada como prerrequisito en todo el esfuerzo que desde el XVIII se realiza por hacer retornar a la mujer a su naturaleza, como cuerpo reproductor, vehículo de la especie, ensalzamiento de su labor maternal, transmisora tanto de los nuevos conceptos de higiene (física y social) cuanto del mantenimiento de los valores morales. Existe una doble tendencia, sólo aparentemente contradictoria: a la vez que se define el cuerpo femenino por su marca biológica, recluyendo a las mujeres en su especificidad y la privacidad, los valores domésticos se extienden e impregnan todo lo social, el cuerpo social se feminiza, realizándose por un lado el mecanismo de difuminación definido como «asunción hegemónica de los valores del heterodesignado», pero a su vez, gozando éstas del margen de emancipación propiciado por la doble estrategia de ensalzamiento y parcial disolución de las señales de la diferencia al ser asimiladas por esferas de lo público, rentabilizándose así tanto la falacia del lugar privilegiado cuanto la asimilación de las marcas de la diferencia.

Pero esta feminización del cuerpo social debe matizarse. En principio la constitución de la sociedad moderna, y entiendo por tal la que arranca programáticamente de la declaración universal de los derechos del ciudadano, se funda en la exclusión de las mujeres de la ciudadanía civil, como creo haber

31. J. Donzelot, *op. cit.*, p. 236.

demostrado ello no constituye un vestigio arcaico y contradictorio sino su condición misma de posibilidad, se supera la supeditación de unos hombres a otros, al soberano, al señor feudal, al terrateniente poseedor de esclavos, estableciendo la independencia e igualdad formal de los cabezas de familia, verdaderos detentadores de la ciudadanía civil, a la vez que se establece la supeditación y la protección para quienes de él dependen, mujeres e hijos. Ello conlleva una serie de consecuencias: separación de la esfera pública y de la privada, distribución de los mecanismos del contrato para la primera y de los del cuidado y la entrega para la segunda, formulación del núcleo familiar como unidad de propiedad y salario, revaloración de la figura de la madre y el hijo... En coherencia con una visión no unidireccional del poder, va a ser esta misma estructura la que condiciona por un lado la reclusión y supeditación de las mujeres y por otro sus espacios de emancipación. La feminización de la sociedad debe entenderse en el sentido en que el poder pastoral asume valores de atención, vigilancia y cuidado, que en principio habían surgido dentro de la intimidad familiar y bajo responsabilidad de las mujeres, ello hace que la esfera asistencial y social del Estado que se va formando a lo largo del XIX se configure, como señalan Fraser y Gordon,[32] según el modelo de reciprocidad no contractual que rige las relaciones familiares, obstaculizando por un lado la extensión de la noción de contrato a toda la sociedad civil, pero creando un espacio propicio de aplicación profesional para las mujeres de las clases acomodadas que desarrollan, como parte de la red asistencial, labores de vigilancia, control, pero también de ayuda a la emancipación de las mujeres obreras, enfermas, prostitutas... Un caso paradigmático lo tenemos por ejemplo en el amplio movimiento de contestación que, liderado por Josephine Butler, originó la revocación en Gran Bretaña en 1869 de la legislación sobre enfermedades contagiosas que instauraba la inspección policial y médica de las prostitutas. Es en este ámbito donde el cuerpo-especie como cuerpo femenino contaminante de la salud física y moral, desencadena estrategias médico, legales y policiales, que se iluminan al

32. N. Fraser y L. Gordon, «Contratu versus caridad», *Isegoría* (Madrid), 6 (nov. 1992), pp. 65-82.

ser estudiadas según los esquemas disciplinarios y normalizadores detallados por Foucault, aun cuando él explícitamente no los aplicara a la población femenina.[33]

3. El sexo verdadero

Al reivindicar la diferencia sexual como elemento determinante, por debajo de la construcción cultural del sexo y aún de los cuerpos, logramos hacer visible la diferencia frente a la neutralidad ambigua y el oculto androcentrismo, pero con ello bordeamos dos peligros que Foucault logra sortear: el universalismo y el esencialismo.

1. En primer lugar la consideración de la diferencia sexual nos ofrece la posibilidad de la construcción de un genérico, en nuestro caso: las mujeres, que puede conllevar las falacias del realismo de los universales al ser entendido de forma unitaria. En este terreno Foucault se salva del universalismo al postular el cuerpo y los placeres. Para evitar este peligro hemos hablado de «las mujeres» intentando siempre salvaguardar la materialidad y la particularidad de los individuos, y sólo de la «mujer» desde una postura crítica, distanciándonos de la construcción unitaria que los discursos heterodesignadores han intentado definir.
2. En segundo lugar la diferencia sexual entendida como sustrato último puede abocarnos a un sustancialismo fundamentante, biológico o natural. Para evitar esto último he intentado mostrar la diferencia sexual no como un contenido ni como una esencia, sino como una marca o circunstancia que está presente en todos los niveles de nuestra corporeización, desde el dato anatómico a las diversas reelaboraciones culturales que del cuerpo o la sexualidad se van dando.

Así pues, si bien los cuerpos y los placeres, e igualmente la sexualidad y la identidad de género, están marcados por la dife-

---

33. Véase, por ejemplo, Barbara Ehrenreich y Deirdre English, *Brujas, comadronas y enfermeras, historia de las sanadoras. Dolencias y trastornos, política sexual de la enfermedad*, Barcelona, Lasal edicions de les dones, 1981, y Judit Walkowitz, «Sexualidades peligrosas», en *Historia de las mujeres*, t. 4: *El siglo XX*, Madrid, Taurus, 1993.

rencia sexual, esta marca no postula ninguna relación inalterable, ni representa la oculta verdad a descubrir, ni se halla situada exclusivamente de forma fundamentante y única ni en la materialidad biológica ni en la construcción cultural. Se trata de configurar la posibilidad de una genealogía de la diferencia sexual, mostrar cómo se ha construido a partir de ella la identidad de género y sus estrategias de exclusión e invisibilización, denunciar el oculto androcentrismo de las nociones neutras de cuerpo, sexo, deseo..., y mantener los requisitos mínimos de universalidad necesarios para la construcción de un genérico operativo y la reconstrucción de la memoria histórica de la identidad femenina. Todo ello desde el pragmatismo, el contextualismo, el simulacro y el dinamismo creativo, sin apelar al compromiso ontológico con una metafísica y una gnoseología fuertes. No se trata solamente de salvaguardar la resistencia, sino de sortear el nihilismo y el relativismo, con la memoria histórica, con la voluntad, con la razón y con la ficción. Las mujeres, desde esta perspectiva, no buscaríamos nuestro sexo verdadero, sino indagar y deconstruir nuestro sexo falseado, crear y conquistar nuestro sexo imaginario. ¿Se puede falsear lo que nunca ha sido verdadero, asumir como propio incluso lo ajeno? Quizás haya que comenzar por recordar el sexo —pretendidamente— verdadero de la mujer inexistente, hasta que la mujeres reales puedan elegir los sexos imaginarios que en verdad desean. La verdad última la postula el deseo y su criterio no es gnoseológico ni metafísico, sino homeostático y hedónico, pragmático, eudaimónico y social.

La diferencia sexual es un andador que nos sirve como arma frente a las estrategias de exterminio y exclusión teórica, andador que arrojamos cuando empieza a convertirse en corsé normativo, porque no hay verdad que obligue a su acatamiento, o quizás simplemente no hay verdad que no se construya con los fragmentos de la ficción, y todo lo que uno puede desear es elegir no la ficción de otros sino la propia ficción.

La tesis que sustento difiere pues de una lectura estrictamente foucaultiana. Para Foucault, como hemos visto, los placeres y los cuerpos como reducto material de resistencia no están marcados por la diferencia sexual, que, en todo caso quedaría del lado de lo producido culturalmente. A mi modo de ver introducir la diferencia sexual como concepto pivote y marca

en cada uno de los niveles: material, anatómico y cultural, además de evitarnos el peligro de androcentrismo al hablar de una sexualidad no marcada según el género, posibilita un enlace entre lo material y lo cultural, de forma que nos evite una comprensión radical del sexo o como naturaleza o como cultura, negando uno de los dos extremos. La consideración de la diferencia sexual propicia tanto el análisis de una genealogía del sexo incluyendo el género cuanto el mantenimiento de un reducto de experiencia material desde mi cuerpo sexuado. Reducto mínimo siempre producido y reinterpretado por las prácticas y los discursos, reducto no identificable con la verdad del sexo sino con su boicoteo sistemático desde las certezas y la resistencia de nuestra carne. Es esta materialidad marcada por la diferencia sexual la que se revuelve contra toda la persistente voluntad de saber que ha presidido en Occidente la producción de la sexualidad.

Considero necesario mantener el criterio de la diferencia sexual como marca no substancial ni normativa, pero condicionante. Ello debe tomar en cuenta ciertamente lo expuesto por Monique Wittig[34] en el sentido de constatar que la diferencia sexual no precede a la interpretación de esa diferencia, sino que su demarcación es en sí misma un acto interpretativo cargado de supuestos normativos sobre un sistema de género binario. Habrá pues que mantener todas las precauciones para que la consideración de la diferencia sexual no reproduzca de forma subrepticia y sustancialista el esquema binario y lo que Butler denomina «compulsiva heterosexualidad». Considero posible una apuesta por la proliferación de los géneros, sin que necesariamente hayamos de proceder a una erradicación del sexo, tal y como sería propuesta por Wittig, Butler y el propio Foucault. La constatación de que el sexo es ya género la mayor parte de las veces, no debe hacernos olvidar cómo la diferencia sexual, en cuanto marca anatómica y cultural, condiciona las estrategias de una «teoría de la invención del género», y preserva el referente reinterpretado desde donde construir una elegida y múltiple identidad de género.

---

34. Monique Wittig, «One ist Not Born a Woman», *Feminist Issues*, 12, y «The Category of Sex», *Feminist Issues*, 2, 2.

Como Foucault ha reiterado, la cuestión no reside en averiguar la causa de una cultura basada en la represión y en la culpabilización del sexo, sino en mostrar cómo Occidente se ha interrogado continuamente sobre la verdad del sexo, exigiéndonos en cada momento orientar esa indagación hacia el fondo de nosotros mismos, convertida en elemento clave de nuestra subjetivación.[35] Subjetividad y verdad se entrelazan ya desde los *hypomnemata* estoicos,[36] desarrollándose una verdadera hermenéutica del yo en las prácticas de verbalización del cristianismo primitivo y las instituciones monásticas,[37] concretadas a partir de los siglos XII y XIII en la confesión individual y la penitencia. Esta relación entre sexo y verdad sufre una primera transformación con el análisis de la concupiscencia efectuado durante la Reforma, un segundo cambio cuando en el siglo XVIII y primera mitad del XIX el sexo pasa a ser cuestión social y las tecnologías de control son desarrolladas por la pedagogía, medicina y economía, y una tercera mutación a finales del XIX con la aparición del psicoanálisis que establece una tecnología propia sobre la indagación y verbalización del instinto sexual.

Esta relación del sujeto con la verdad tiene para Foucault su precedente arqueológico en la *Parrhesía* cínica y socrática. «La *Parrhesía* es una actividad verbal en la que el hablante expresa su relación personal a la verdad como un deber para mejorar o ayudar a otros (como también a sí mismo). En la *parrhesía* el hablante usa su libertad y elige la franqueza en lugar de la persuasión, verdad en vez de falsedad o silencio. Riesgo de muerte en lugar de vida o seguridad, crítica en vez de adulación. Deber moral en vez de interés propio o apatía moral.»[38] Sobre este subsuelo el cristianismo ha reforzado la indagación y verbalización de la verdad desde el principio de la ley y el código, aunan-

35. M. Foucault, «L'Occidente et la vérité du sexe», *Le Monde* (5-11-1976), p. 24.

36. Para comprender la importancia de estos cuadernos de notas como gérmen de la construcción de la subjetividad por medio de la escritura véase Michel Foucault: «L'écriture de soi», en «L'auto-portrait», *Corps Ecrit*, 5 (1983), pp. 3-23.

37. Véase estudio de *exomologesis y exagouresis*, Crisostomo, Casiano... en *Technologies of the Self* (trad. cast., Barcelona, Paidós, 1990); también cursos 90-91, 81-82, Collège de France, en *Resumé des cours...*, *op. cit.*

38. Conferencia dada en la Universidad de Berkeley, 1983, citado por Tomas Abraham en *Los senderos de Foucault*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1989, p. 100.

do deber, sumisión, reflexión moral y ascetismo; configurando el uso normalizador con que las ciencias humanas van a desarrollar dichas técnicas.

Estamos demasiado acostumbrados a ligar la noción de verdad con la de deber, deber de indagarla, de mostrarla, de actuar conforme a ella; existe un imperativo gnoseológico y moral no cuestionado que ha presidido el desarrollo de su búsqueda como principio de subjetivación y de objetivación, que de alguna manera legitima los efectos de poder asociados a ella. Para Foucault toda la cultura occidental pivota en torno a la obligación de la verdad.[39] Pero no se trata de pensar esta «obligación de la verdad» como una constante histórica que impregna todos los campos del saber y entre ellos la sexualidad, sino de mostrar que si algo caracteriza nuestra modernidad es el importante estatuto del sexo en ella, hasta el punto que la indagación sobre la verdad del sexo pretende mostrar la íntima verdad del yo.

Herculine Barbin

Al comienzo de la presentación del texto de Herculine Barbin[40] Foucault se pregunta: «¿*Verdaderamente* tenemos necesidad de un *sexo verdadero*?». Tal concepto se ha impuesto en Occidente como forma de normalizar la realidad de los cuerpos y los placeres. Nuestro autor analiza el caso de esta hermafrodita (1838-1868), recuperando su diario, y añadiendo los textos médicos, legales, y las notas de prensa que su suicidio y divulgación del hecho ocasionaron.

El caso tiene importancia pues evidencia el momento en que el desarrollo de las teorías biológicas sobre la sexualidad, las concepciones jurídicas del individuo y las formas de control administrativo de los Estados modernos conducen a rechazar la idea de una mezcla de los dos sexos en un solo cuerpo. Hasta ese momento si bien el hermafroditismo era recibido con la extrañeza de la monstruosidad, que a veces entrañaba la pena

39. M. Foucault, «L'éthique du souci de soi comme pratique de liberté», *Concordia*, 6 (1984), p. 111.

40. *Herculine Barbin llamada Alexina B*, texto presentado por M. Foucault, París, Gallimard, 1978 (trad. cast., selec. de Antonio Serrano, Madrid, Revolución, 1985).

de muerte para el desventurado, en general se aceptaba una cierta libre elección que debía concretarse en la madurez, manteniéndose a partir de ese instante en el sexo elegido.

En un determinado momento histórico la idea de dos sexos en un mismo cuerpo no sólo entraña monstruosidad, sino que deja de ser concebible, médicamente ya no se trata de constatar la presencia yuxtapuesta de dos sexos y valorar cuál prevalece sobre el otro, se busca pues el «sexo verdadero» intentando separar las características aparentes que producen la confusión. Así durante el siglo XVIII tendió a imponerse la tesis de que los hermafroditas son siempre «pseudo-hermafroditas».

Ello tiene una serie de consecuencias en el terreno del derecho. Mientras se considera que existen dos sexos, el padre o el individuo adulto puede elegir uno de ellos, para, de esta manera, intentar restablecer en lo posible la normalidad de una conducta socialmente adecuada. Pero, si realmente sólo un sexo es el verdadero, esta libre voluntad desaparece, será el experto quien tenga que descifrar aquel que la naturaleza le ha otorgado aunque con ciertos elementos disonantes; posteriormente, a la sociedad, a la ley y al individuo, únicamente les cabe aceptar su dictado. El criterio médico evitará los extravíos morales a que da pie la ambigüedad, ambigüedad muchas veces utilizada por el sujeto, que aprovechando sus peculiaridades anatómicas no reconoce su sexo verdadero.

Foucault opina que, aunque ciertamente en la actualidad no se atiende a este determinismo simplista, la idea de sexo verdadero lejos de haber desaparecido por completo se encuentra subyacente. Se es más tolerante con las conductas heterodoxas, pero se tiende a considerar que éstas en el fondo son un error, una mala adecuación con la identidad sexual real. Pues, por otra parte, y en buena medida a causa del psicoanálisis, se piensa que el sexo es el lugar donde hay que buscar las verdades más profundas y secretas del individuo, aquello que en el fondo somos.

Hubiéramos deseado una investigación más amplia, no obstante la idea está definida con claridad. Con la noción «sexo verdadero» Foucault entresaca una importante característica y data el momento científico de una ruptura, cuyas consecuencias epistemológicas aún hoy nos influyen. Sin embargo, otra vez se echa en falta una referencia a la idea de género y diferen-

cia sexual, que es precisamente el tema que subyace. La problematización del hermafroditismo, que cambia su comprensión médica y legal, precisamente posibilitada por el desarrollo del conocimiento biológico, se enmarca dentro de una tradición más amplia en la que siempre se ha manifestado el «temor a la confusión de los sexos» y que observamos ya desde el *corpus hipocraticum* desplegada en el terreno de la medicina, la biología, la moral, la pedagogía, las concepciones de la naturaleza humana... pugnando por justificar la diferencia y la irreductibilidad de los sexos, y desarrollando un subsiguiente entramado de poder/saber cuyas consecuencias más relevantes son la heterosexualidad obligatoria y la relegación de la mujer a su sexo.

De alguna manera Herculine ejemplifica para Foucault esa ambigüedad de los placeres y los cuerpos, especie de libido prediscursiva que el autor opone a la construcción del sexo y normalización. Según Judit Butler,[41] existe una cierta contradicción entre la afirmación foucaultiana realizada en *La voluntad de saber* de que la producción del sexo es coextensiva con el poder y la valoración de feliz indeterminación en la que Herculine se halla antes de la burocrática y restrictiva adjudicación de su verdadera y definitiva identidad. Considerar que mientras Herculine vivía en «el mundo tibio» del internado femenino embargada por «placeres furtivos y sin nombre», se encontraba en una especie de «feliz limbo de no identidad» que va a perder cuando estalla el escándalo de su ambigua anatomía y amor —¿varonil?— hacia una compañera, es en el fondo relegar el reino de la homosexualidad femenina al terreno de la no identidad, igualando sexo con masculinidad, como si sólo la irrupción de lo masculino (ya sea homo o heterosexual pusiera en marcha el dispositivo de la sexualidad y la producción normalizada del sexo. Como Butler apunta, Herculine no se hallaba antes fuera de la ley, sino que, desde el primer momento en que su diario constata su desazón ante la ambigüedad, se encuentra cumpliendo los requerimientos de ésta hacia una definición binaria y exclusiva que la llevará al suicidio.

Nuevamente en un desliz androcéntrico, resalta más esta igualación de la homosexualidad femenina con la no identidad, cuanto que, en el tomo 2 de *La historia de la sexualidad*, prácti-

41. J. Butler, *Gender trouble*, *op. cit.*, pp. 93-106.

camente va a hacer nacer la reflexión de Occidente en torno a la sexualidad de la problematización platónica del homoerotismo masculino.

De la ambigüedad a la transexualidad

Si la figura de Herculine Barbin ejemplifica de forma dramática la intolerancia frente a la ambigüedad sexo/género, nuestro presente se nos revela menos dado a que ello constituya un problema. Varias causas inciden en la nueva percepción: ciertos avances en la tolerancia de conductas sexuales no ortodoxas, el acercamiento de los estereotipos sexuales, la sofisticación de la moda, la presencia social de los travestidos como espectáculo... Todo ello conlleva el captar conceptualmente también el sexo como artificio, de mano de la fascinación de la era científico-técnica que potencia una imagen de ciencia ficción de las posibilidades de elección, transformación y creación del ser humano sobre la naturaleza. La ingeniería genética, los métodos de reproducción artificial, la cirugía plástica... abren quizá otra ruptura epistemológica en la consideración del sexo verdadero.

Durante centurias el hermafroditismo era considerado monstruosidad y la ambigüedad sexual perniciosa moralmente. El caso de Herculine representa el paradigma de una transformación en la mentalidad médico-legal que hace inaceptable la presencia de dos sexos en un mismo cuerpo, intentando fijar científica y burocráticamente el sexo verdadero. Actualmente asistimos más bien a la valoración contraria de la libre elección y la identidad psicológica como normas únicas para fijar un género y que pueden incluso rectificar la anatomía no deseada. Bien cierto que en la mayoría de los casos ello no supera la noción de «sexo verdadero» sino que nos encontramos inmersos en un culturalismo —en buena parte propiciado por el psicoanálisis y otras escuelas psicológicas— que nos hace privilegiar y buscar la verdadera identidad psicológica de género hasta enmendar técnica y quirúrgicamente a la naturaleza. En una situación menos extremada la gimnasia, la dieta, el culturismo, la estética publicitaria actúan como elementos que buscan transformar el cuerpo. El narcisismo de la era postindustrial

parece no tolerar que la anatomía frene la autosatisfacción del deseo y la propia imagen.

Sin duda quien mejor ha caracterizado esta mutación de los signos y los códigos sexuales ha sido Jean Baudrillard, para este autor el cuerpo sexuado está caracterizado hoy por la artificiosidad, por una transmutación transexual de los signos, frente al goce de la diferencia sexual y su liberación, la indiferencia y el artificio.[42] Así pues, los valores habrían sufrido un proceso de hiperrealismo que los encamina hacia el simulacro. Existiría *a*) un estadio natural ejemplificado por la preeminencia del valor de uso y el referente natural, *b*) un estadio comercial definido por el valor de cambio y las reglas de la equivalencia y supremacía, *c*) un estadio estructural en el que predominaría el valor-signo y el código, y finalmente *d*) un estadio fractal caracterizado por la epidemia del valor y la irradiación.[43]

Personalmente considero interesante aplicar esta clasificación a los géneros. Así la preponderancia del valor de uso *a* nos llevaría a la falacia naturalista, a la biología como destino, a la irreductibilidad de los géneros; la preponderancia del valor de cambio *b* ejemplificaría la historia del patriarcado, dueño del mercado y de los medios de producción, en el que la mujer se iguala a mercancía, objeto de intercambio, tabú del incesto como origen de la civilización; la preponderancia del valor signo *c* nos habla de la codificación estructural de los géneros, de la genealogía de los masculino y lo femenino; el estado fractal *d* nos posibilitaría la comprensión epistémica de la circulación indiferente de los signos del sexo, el transexual como metáfora, virtualidad y artificio, el sexo como simulación.

No se trataría de ver una gradación sino de aplicar diversos modelos gnoseológicos que iluminan cómo se va pensando un objeto, en este caso la identidad sexo/género. Pero la cuestión no estriba en averiguar la forma en que ello ha sido o es sufrido por las mujeres, como objetos de discurso, sino en qué medida puede ser utilizado por las mujeres como sujetos de discurso y de acción. Hemos visto los peligros de la reducción a «sexo verdadero»: sustancialismo, burocratización, estereotipos...; alerta-

---

42. J. Baudrillard, «Transexuel», en *La transparence du Mal*, París, Galilée, 1990, p. 28.

43. J. Baudrillard, «Apres l'Orgie», en *ibid.*

das sobre las trampas de la diferencia, habremos de, como ya he señalado en el cap. 3 (1.1: «Simulacro y feminismo transmoderno»), utilizar la simulación sin desaparecer en la indiferencia.

Simulocracia de los géneros

La utilización del simulacro como forma transmoderna de crítica y emancipación requeriría la creación y desarrollo de un cierto nuevo saber: *simulocracia o simuloturgia*, que estudie la lógica de la simulación y sus efectos de poder. Entre tanto las fuerzas y el ingenio me permitan aplicarme a ello, avancemos alguna porción de esta nueva disciplina aplicando la dinámica del simulacro a la gestación y subjetivación de la identidad de género.

Reconocer el sexo como simulacro no implica ninguna ruptura radical con cualesquiera otras fases en que éste se definiera por la naturaleza. Si la diferencia sexual y el determinismo biológico fueran tan contundentemente determinantes como se ha pretendido, no hubiera sido necesario a través de los siglos tamaño esfuerzo por enseñar a los varones y a las mujeres quiénes son y cómo deben comportarse. La identidad de género siempre ha sido un efecto de simulación.

La pertenencia a un grupo se logra o por referencia a un linaje, filiación iniciativa al nombre del Padre, lo cual implica la inclusión en una práctica discursiva, una producción del saber, y una institucionalización del poder (aproximadamente lo que Celia Amorós siguiendo a Sartre denomina *pacto juramentado*), o por un reconociendo circular de los iguales (según Celia Amorós: *pacto seriado*). Así la identidad de género queda legitimada por cumplimiento del estereotipo, y ejemplificación del clan, o por reconocimiento de pertenencia.

Los pactos juramentados parten de un hueco de identidad que ha de ser rellenado mitológica y épicamente, operan, pues, este dispositivo fantasmal hacia la producción de discurso; el reconocimiento se genera, no por la aquiescencia seriada del grupo, sino a través de la producción de saber, que a su vez se institucionaliza para velar por su perpetuación. El sujeto que logra por los pactos la ficción de su identidad genérica «despeja» de la zona intermedia de la práctica discursiva el *locus* de su

producción de identidad, situándolo en su interior óntico (substancial) y en el reino eidético (*logos*). Así se legitima ontológicamente y pretende enmascarar el «régimen de materialidad» donde se desvela la etiología y la praxis de poder de su saber sobre sí. Despeja de sí el carácter de simulacro para adjudicárselo a los otros —a la mujer, por ejemplo—, realizando una «transposición de la inconsistencia ontológica».

El pacto seriado, como ejemplo de simulacro, no se funda en una conciencia individual, sino que se confirma en sí mismo al superponerla en otro; no apela tanto a un arquetipo, cuanto a un asentimiento seriado que disfraza el hueco, la ausencia, la aparatosa ficción simulada de todo género. Pacto que remite no al *factum* sino al *fictum*. Los individuos se reconocen como iguales porque «simulan» ser los mismos que los otros, sus prácticas discursivas están siempre más acá o más allá de la *adequatio* veritativa. Es su actividad la que actualiza de forma virtual una relación entre dos polos que no existen: el individuo material «macho» y el genérico «varón». Su fuerza no es el peso óntico de su ser concreto, ni la universalidad ontológica de su concepto, sino los pactos cruzados de un simulacro compartido.

En la producción de identidad a través de los pactos la heterodesignación es sólo una autodesignación enmascarada; esta práctica discursiva se agota en la actualización y la pragmática, porque únicamente busca el reconocimiento —tal es el caso de los pactos seriales y la raíz de los juramentados. Ahora bien, si el pacto juramentado se hace explícito y pretende, aún aparentemente, legitimarse, ha de producir discursos, y como el mantenimiento de estos pactos requiere de instituciones que los sustenten, estas instituciones disciplinarias generarán nuevos discursos y saberes, diseñando normas y arquetipos, normalizando a los otros, cuya diferencia mantiene la identidad de los iguales.

El proceso es circular, esto es, no depende de un pacto «consciente» que funda instituciones para normalizar y producir saber sobre los sometidos, sino que a su vez la existencia de saberes e instituciones perpetúan y propician los pactos y sus legitimaciones, tornando «naturales» las configuraciones socioeconómicas (falacia naturalista).

Ejemplificando pues en nuestro caso, cuando la cultura androcéntrica habla de la mujer, no se interesa por ella, sino por

diseñar espacios normalizadores que la integren en las expectativas, valores e identidad masculinos. Por consiguiente, cuando los varones parecen hablar de la mujer en el fondo están hablando de sí mismos —por ejemplo: la madre y la pecadora no explicitan la naturaleza de la mujer, sino los conflictos del varón con su origen y su sexualidad. Las instituciones, por su propio desenvolvimiento práctico producen saber, para hacer frente a las relaciones dinámicas, a los cambios, proponen nuevas estrategias, nuevas reglas, otras zonas de observación, y ello engrosa los discursos sobre «los vigilados», haciendo que éstos sean casi más abundantes que los discursos de autodesignación e identidad. Es importante acentuar que no hay intencionalidad perversa consciente, aún cuando el resultado pueda ser bastante perverso.

Pero si bien en el género masculino los pactos serial y juramentado se realizan como he descrito, obteniendo el reconocimiento *inter pares* y público; en el género femenino tradicionalmente o el reconocimiento se logra por parte del otro («Es una verdadera mujer») o es un reconocimiento inter pares privado («complicidad femenina»), en un caso nos hallamos ante una identidad ajena, heterodesignada, en el otro falta el reconocimiento público.

El proceso de subjetivación analizado por Foucault y centrado en la antigüedad grecolatina, aún dentro de su ausencia de referencia a los géneros, evidencia esta diferencia. El varón y la mujer realizan sus estereotipos no por definición ontológica sin por la práctica (práctica de sí). En el varón a través del dominio de sí —porque es *domine* de otros—, en la mujer por las prácticas de sujeción y de pertenencia. Encontramos pues el poder en el origen de la identidad de género, dato que Foucault no supo señalar ni desarrollar, como trataré en el capítulo siguiente.

Utilización feminista del simulacro en la invención del género

De todo lo que venimos exponiendo podemos pues concluir que la noción de sexo es casi toda ella género, que se produce como elemento binario especulativo a través de los dispositivos de la sexualidad, respondiendo a un afán normalizador presidi-

do por un horror a la confusión de los sexos y que en la base de la identidad de género prevalece la estrategia de dominio de un sexo sobre otro. Estas constantes se coagulan en torno al siglo XIX, a causa del desarrollo de la medicina y de la biología, en una clarificación del «sexo verdadero» cuya legitimación se busca en la ciencia. Serán los posteriores avances de la cirugía, de la ingeniería genética y de las tecnologías reproductivas, quienes otorguen en la actualidad a la ciencia la posibilidad de rectificar a la naturaleza, en el logro de un «sexo verdadero», ahora ya legitimado por la libre voluntad de la identidad psicológica.

El sexo se convierte en algo fragmentado y altamente especulativo: sexo anatómico, hormonal, genético, género atribuido, identidad de género, rol de género, estereotipo ideal, variación en la elección de objeto sexual. Esta fragmentación del concepto coexiste con una cultura del cuerpo que va de la ambigüedad a la sofisticación y que hemos definido metafóricamente como transexualidad.

No parece existir otro momento histórico más conveniente para lograr los beneficios de la desexualización y la proliferación de los géneros.

Para Jean Baudrillard lo transexual, el reino de la indiferencia sexual, es lo opuesto a la seducción que requiere del reto y la diferencia. Para Elisabeth Badinter la pérdida de la pasión se compensa con el incremento de la ternura de dos sexos cada vez más semejantes.[44]

Liberados del determinismo biológico, atenuada la hegemonía de un sexo sobre el otro, más allá de la sumisión al Falo los varones y las mujeres podrán reflexionar sobre su identidad, en un momento en que el espacio cultural es más flexible, mientras que las inercias sociales siguen reiterando una discriminación real.

Por todo ello es importante valorar en qué aspectos actúa la ambigüedad y transexualidad postmodernas, en qué sentido se da una apertura y una cierta variabilidad de los géneros, y cómo se concreta esta idealidad y fragmentación del sexo.

Una de las primeras cosas que debemos rechazar es la «falacia de la feminización del fin de siglo», en la que incurren entre

---

44. E. Badinter, *L'un est l'autre*, París, Odile Jacob, 1986.

otros Craig Owens[45] al afirmar que la crisis de la Representación posibilita la emergencia de las excluidas de ella: las mujeres; o Victoria Sendón cuando asevera que «la postmodernidad apunta a la construcción de un orden simbólico diferente al patriarcal».[46] No debemos dejarnos engañar, la alta cotización actual de valores como la sofisticación, el pensamiento débil, la seducción, el narcisismo..., anteriormente adjudicados a lo femenino durante la hegemonía moderna de los relatos fuertes, obedece a la separación binaria efectuada por el pensamiento androcéntrico, y son los pensadores masculinos los que con la crisis de la modernidad asumen dichos valores sin que quede muy claro el beneficio o protagonismo que el feminismo podría encontrar en ellos. Estamos más bien ante otro ejemplo de *asunción hegemónica de los valores del heterodesignado*, la supuesta feminización de la cultura vuelve a invisibilizar las señas de identidad de las mujeres, operando un zanjamiento simbólico y engañoso de sus reivindicaciones. No es de esta supuesta feminización de la que las mujeres pueden obtener beneficio, a menos que se reclamen detentadoras y protagonistas, dueñas de la supuesta transvaloración y de su lectura.

La crisis de la Representación no marca una emergencia de los sujetos marginados por ella, sino un modelo epistémico en el que la realidad y su racionalización unitaria es substituida por el simulacro y la fragmentación. El reto consiste en asumir la identidad sexual como simulacro destruyendo con ello las falacias naturalistas y las estrategias androcéntricas, pero sin que esta ausencia de metafísica nos prive de la acción y elección múltiple y operativa de nuestra identidad de género. Precisamente porque es la acción la que genera la identidad, nuestro análisis de la simulocracia debe resguardar nuestra presencia en la historia, el ejercicio de la razón y la transformación de la realidad desde un ser sujeto simulado o estratégico, pero elector de su identidad y su genealogía. Un sujeto residual, simulado o estratégico que, como creo haber ido perfilando en estas páginas, asume su carga de constructo cultural, pero resguarda, en cuanto proceso dinámico de subjetivación, su operatividad

---

45. C. Owens, «El discurso de los otros: las feministas y el postmodernismo», en *La postmodernidad*, Barcelona, Kairós, 1985.

46. V. Sendon, *Más allá de Itaca*, Barcelona, Icaria, 1988, p. 141.

como agente social y crítico, dispuesto a producir entre sus ficciones un genérico operativo que cree y ocupe nuevos espacios de representación y reconocimiento. Puesto que no existe la «esencia femenina», sino diversos lugares ocupados desde una perspectiva marcada por la diferencia sexual, la biología es substituida por la representación —esta vez en el sentido no gnoseológico sino teatral del término. Deberemos producir y jugar con todas las imágenes que se han vertido sobre nosotras: la bruja, la madre, la casquivana, la ingenua, la estrafalaria..., con todas aquellas que ni siquiera nos atrevimos a imaginar, de la androginia a la diferencia, del útero a la sangre, mito y logos unidos en un renovado contrato social. Se trata de utilizar nuestra carencia de peso ontológico, ahora que el monolito de la metafísica se derrumba, ello nos hace más ligeras para sonreír ante la verdad y su sexo, ante el sexo verdadero, ante la épica grandilocuente de esos pactos entre varones que inventaron el reglamento de los géneros. Herculine ama a Sara, Olimpia de Gouges recoge su cabeza, mientras Ariadna ata a Dionisos con el hilo que Penélope ha dejado de tejer.

CAPÍTULO QUINTO

LA ESTÉTICA DEL SEÑORÍO

Los tomos segundo y tercero de la *Historia de la sexualidad* de Michel Foucault marcan una ruptura no sólo con el plan general previsto de la obra sino con líneas y tesis de épocas anteriores, que tienen que ver tanto con la estructura gnoseológica de su pensamiento cuanto con sus propuestas reivindicativas.

En *La historia de la locura* y *Las palabras y las cosas* existe una separación entre lo Mismo y lo Otro, valorándose el primero como germen y desarrollo del orden y el segundo como reducto en alguna medida refractario y utópico. Esta visión se perpetúa hasta *El orden del discurso* y va siendo rechazada y substituida en *Vigilar y castigar* y *La voluntad de saber* por una visión del poder normalizadora y casi transcendental, que ocupa y condiciona los ámbitos del saber y de una posible rebelión, lo que le aboca a cierto nihilismo y a la problematicidad de un lugar externo desde donde efectuar la crítica, cumplimentando la muerte del hombre y la consideración del sujeto como mero constructo sin posibilidad de autonomía. A partir de 1976 Foucault va a intentar escapar a este nihilismo implícito, flexibilizando su análisis de las relaciones de poder de forma que dejen espacio a las prácticas de libertad; la reflexión sobre *las tecnologías del yo* y el proceso de subjetivación dibujan una nueva esfera que salvaguarda al sujeto como generador de la ética y de prácticas de libertad. Por más que Foucault intentara acentuar

las líneas de continuidad de su pensamiento,[1] la ruptura es bastante evidente, hasta el punto que, marcando la divisoria entre las dos primeras etapas y la tercera, las principales críticas a cada uno de los dos bloques surgen de enfrentar el propio Foucault a sí mismo. Según esto el último Foucault habría escapado a las acusaciones de presentismo, criptonormativismo, nihilismo, misticismo, ineficacia política...,[2] gracias a una reubicación de la noción de sujeto, que sin embargo mantiene su autonomía en parte por el olvido de las consideraciones de normalización y estrategia de poder que conlleva todo saber y toda posición de sujeto, tal y como Foucault había detallado en su estadio anterior. Pero más que utilizar al propio Foucault para descalificarse a sí mismo, considero que lo interesante es recoger las aportaciones de todas sus obras preservando su lúcida analítica del poder pero escapando de su clausura relativista y nihilista en orden a diseñar el espacio posible del sujeto, la ética, el conocimiento y la libertad.

Dando por sentado lo anteriormente expuesto, en el presente capítulo voy a analizar los dos últimos tomos de la historia de la sexualidad atendiendo a dos grandes núcleos temáticos. En primer lugar el asunto del que se trata: la historia de la sexualidad en la antigüedad greco-latina, y en segundo lugar la concepción foucaultiana de la ética.

Con respecto al primer núcleo deseo sintetizar las aportaciones foucaltianas en el marco de los estudios sobre el tema, realizando una valoración desde la óptica de una reflexión del género, su no inclusión de este aspecto y la posible invalidación de su tratamiento de la sexualidad que dicho olvido comporta.

En referencia al segundo núcleo quisiera mostrar las líneas de la ética foucaultiana y cómo el proceso de subjetivación supera las limitaciones de crítica y acción que se desprendían de su pensamiento anterior, aplicando estos logros a la utilización feminista del pensamiento foucaultiano.

---

1. Hemos visto ya en la Introducción cómo Foucault en su último periodo reordena y otorga inteligibilidad a todo su pensamiento como una indagación no sobre el poder sino sobre el sujeto, ref. nota 6.

2. Recuérdense las críticas de Habermas en *El discurso filosófico de la Modernidad*; también en mi libro *Discurso/Poder* (Madrid, EDE, Teoría y práctica, 1984) analizo la impronta un tanto hegeliana y holista de su analítica del poder.

1. *La historia de la sexualidad*

1.1. *Modificación del plan previsto*

Foucault al retomar su historia de la sexualidad quiere dejar bien claro que propiamente no podemos hablar de «sexualidad» hasta comienzos del siglo XIX, antes si acaso tuvimos sexo, carne o placeres. Indudablemente hubiera sido más sencillo, pero también falseador, tomar la sexualidad como una constante histórica y pasar a delimitar tres ejes constitutivos: dominios de saber, tipos de normatividad y formas de subjetividad. Si ya en *La volonté de savoir* se nos habló de la falsa unitariedad del término sexo, de su carácter especulativo, y de un amplio entramado heterogéneo que podríamos denominar «dispositivo de la sexualidad», en *El uso de los placeres* la conciencia de la problematicidad del concepto y de sus elementos arqueológicos se hace todavía más sutil. Como reza en la contraportada, donde se reproduce un texto de René Char, «La historia de los hombres es la larga sucesión de sinónimos de un mismo vocablo. Contradecir esto es un deber».

El nuevo eje a partir del cual Foucault reemprende su Historia es el de averiguar las formas en que los individuos son llevados a reconocerse como sujetos sexuales. Para realizar esta «genealogía del hombre de deseo» Foucault debe retrotraerse mucho más atrás del siglo XIX y del surgimiento de la «sexualidad» tratado en el tomo I, debe indagar las formas y modalidades de relación consigo mismo por medio de las cuales el individuo se constituye y se reconoce como sujeto. Pero este origen de la subjetivación no constituye un mero paso previo a la consideración de sujeto sexual, sino que Foucault propone la tesis de que tanto el proceso de subjetivación cuanto la reflexión en torno a los placeres y la reflexión moral se hallan indisolublemente unidos en su gestarse, obedecen en la cultura greco-latina a una misma problematización sobre lo que podríamos denominar «Las artes de la existencia». Artes de la existencia, «técnicas del yo» (en el sentido recogido por la expresión francesa *techniques de soi*, esto es: del yo sobre sí mismo), que van a integrarse y desarrollarse en el cristianismo y por medio del poder pastoral hacia un desciframiento del yo. Tal investigación aúna la moral y la historia de la verdad, entendida esta última como las

problematizaciones a través de las cuales un ser se piensa a sí mismo como pudiendo y debiendo ser, y las prácticas que condicionan y conforman dichas problematizaciones.

Esta genealogía del hombre de deseo, fractura el plan primigenio de la historia de la sexualidad, ofreciéndonos otra programación: El uso de los placeres, que se ocupa de analizar cómo la actividad sexual ha sido problematizada por los filósofos y médicos del siglo IV a.C. *El cuidado de sí*, donde se investiga esta problematización en los textos latinos y griegos de los dos primeros siglos d.C., y *Las confesiones de la carne* que trata de la formación de la doctrina de la pastoral de la carne. (Este último no se ha publicado por expreso deseo del autor pues su muerte imposibilitó la revisión final.)

1.2. *Historia de un solo sexo*

Ya desde las primeras páginas el proyecto de la historia de la sexualidad foucaultiana adolece de su falta de consideración de la variable del género. Hablar de una genealogía de *l'homme de désir* introduce una penosa ambigüedad: este *homme* sujeto de deseo no es el ser humano sino el varón —se incurre pues en un flagrante androcentrismo. Quien históricamente se ha descifrado a sí mismo como sujeto de deseo ha sido el varón, no la mujer que, en muchos casos, como afirma Emilce Dio, aún ha de descifrar y elegir su propio deseo. Las formas y modalidades de relación consigo mismo por las cuales el individuo se constituye y se reconoce como sujeto no han sido ni son las mismas para varones y mujeres. Establecer el deseo como criterio de subjetivación y de reflexión sexual, excluye desde el comienzo a aquellas para quienes la actividad sexual y condición de sujeto no ha estado marcada por el desarrollo, interpretación y explayación del propio deseo. La pregunta: *quién desea qué y a quién* es fundamental para establecer una distribución de los géneros en la genealogía del deseo y una prospectiva de libertad de los sexos, géneros, roles, estereotipos... desde los que se desea o que intervienen en la elección de objeto sexual.

Ciertamente Foucault señala la falta de simetría en la reflexión moral de la Antigüedad sobre el comportamiento sexual: es una moral viril, hecha por y para hombres, para modelar su

conducta y no la relación entre los sexos: «esta moral no se dirige a las mujeres, no son ni sus deberes ni sus obligaciones, las que aquí son recordadas, justificadas o expuestas. Es una moral de hombres: una moral pensada, escrita, enseñada por hombres y dirigida a hombres, evidentemente libres. Moral viril, en consecuencia, en la que las mujeres no aparecen sino a título de objetos o todo lo más de *partenaires* que conviene formar, educar y vigilar, cuando están bajo su poder, y de las que es necesario, por contra, abstenerse, cuando están bajo el poder de otro (padre, marido, tutor)».[3]

Pero no basta con constatar la ausencia de la mujer, evidentemente así Foucault evita exportar un modelo marcado según el género (masculino) como modelo universal, sin embargo a partir de ese momento, hecha la salvedad y cargado con la coartada histórica, pasa a desarrollar una historia de la sexualidad a partir de la experiencia de un sólo sexo, minimizando e invisibilizando al otro, incluso en la función de contrapunto y racionalidad que como sexo sometido otorga al conjunto de las prácticas sexuales. Sólo considerando la variable de género el modelo de subjetivación puede verse completo para señalar los estereotipos generizados, hasta qué punto el cuidado de sí, del dominio de sí parte del higienismo de un cuerpo masculino, de la problemática que afecta sólo al cabeza de familia... No basta con constatar la exclusión de la mujer de la ética greco-latina, hay que mostrar cómo la diferencia sexual, el dominio, la penetración, la actividad, el modelo dominante sexual masculino está a la base de la formación ética, erótica y filosófica, cómo la noción de cuerpo, deseo, etc., es diferente y cómo esa diferenciación sigue perviviendo a través de los siglos.

Si efectivamente, como pretende Foucault, la ética y la filosofía no determinan la sexualidad, sino que es el cuidado del cuerpo el que genera, como «arte de la existencia», el cuidado de sí, que va a dar lugar a una formulación ética e incluso a una metafísica de la verdad, entonces es de vital importancia constatar que ese cuerpo del que se habla es un cuerpo masculino, que el cuidado de sí implica un *señorío*. La ética y la metafísica nacerían marcadas por la sublimación de la corporalidad masculina, sobre esquemas de dominio inseparables: actividad/pasi-

3. UP, p. 29.

vidad, sexualidad = penetración, que no es que olvidan a la mujer *sino que la necesitan como elemento dialéctico, cosificado, dominado.*

Por otro lado cabría preguntarse si esa exclusión de la mujer da cuenta efectivamente de su papel en las relaciones sexuales griegas en general. Foucault se centra principalmente en autores como Platón, Aristóteles, Jenofonte, Hipócrates, Isócrates... y primordialmente en el análisis de la época clásica. En textos mayoritariamente de una élite aristocrática, que seguía el modelo de Esparta; en una época que es la única de la que no nos llega poesía lírica. El modelo homosexual y su problemática puede haber sido amplificado y sobrevalorado por el hecho de los textos clásicos que nos han llegado, siendo que no debemos olvidar que la relación heterosexual era la mayoritaria. Antes y después existen multitud de descripciones del amor heterosexual: líricos arcaicos, poetas palatinos, novela de la época helenística... Si escogiéramos textos de estas épocas, arcaica y helenística, la imagen de la problemática homoerótica como fundamento de la reflexión ética, la preocupación por los *aphrodisia,* la génesis del concepto del amor y la imagen de la mujer ¿no variarían? Según Henry Joly[4] la austeridad masculina no refleja toda la problematización de la conyugalidad y la pareja, habría que tener en cuenta distintos tipos de relación según mujeres: esposa, concubina, cortesana; y las respuestas «feministas» al contexto matrimonial (por ejemplo la Medea de Esquilo).

1.3. *Moral, placeres y dominio de sí*

Para Foucault la historia de la ética se halla indisolublemente unida a la historia de las formas de subjetivación, no hay conducta moral que no remita a la constitución de uno mismo como sujeto moral, esta constitución del sujeto moral se realiza por medio de los «modos de subjetivación», la «ascética» y las «prácticas del yo». Todo ello dibuja el camino de las relaciones con uno mismo, la reflexión sobre sí, el conocimiento, el examen, el desciframiento de uno mismo sobre sí, y las transformaciones subsiguientes. Es este carácter dinámico el que define

4. Henry Joly, «Retour aux Grecs», *Le Débat,* 41 (sept.-nov. 1986).

las *morales orientadas hacia la ética*, frente a las *morales orientadas hacia el código*[5] que sólo reiterarían el cumplimiento de una reglamentación.

A partir de esta hipótesis Foucault delimita el objeto de los tomos 2, 3 y 4 de la *Historia de la sexualidad*: «existe todo un campo de historicidad compleja y rica en la manera en la que un individuo es inducido a reconocerse como sujeto moral de la conducta sexual. Se trataría de ver cómo, del pensamiento griego clásico hasta la constitución de la doctrina y de la pastoral cristiana de la carne, esta subjetivación es definida y transformada».[6]

En el tomo segundo la noción de *El uso de los placeres —chrèsis aphrodision—* le sirve a Foucault para articular los modos de subjetivación: sustancia ética, tipos *de sujeción* (*assujettissement*), formas *de elaboración del yo* (*de soi*) y de teleología moral. Desarrollando su estudio en cuatro grandes ejes de la experiencia sexual en Grecia: la relación con el cuerpo, la relación con la esposa, la relación con los efebos y la relación con la verdad.

La advertencia realizada por el autor de que en la Grecia clásica se elabora una moral viril, justificaría, a su entender, esta orientación netamente androcéntrica de su investigación. Pero ello, según mi punto de vista, implica demasiados supuestos ambiguos y parciales.

En primer lugar hemos visto que se parte de una época y unos textos que pueden sobrevalorar determinada problematización que no explica ni agota la elaboración intelectual y artística de las relaciones sexuales, ni sus modificaciones a lo largo del periodo que va desde el siglo VII a.C. al II d.C., y que por ceñirse a una concreta élite intelectual puede no dar razón de las prácticas y usos cotidianos y culturales. Ello tiene relevancia pues la erótica se circunscribe a la relación con los efebos, dejando de lado la gestación lírica y amorosa y de deseo que pudiera surgir a partir del trato heterosexual con la esposa, con la concubina, con la prostituta, o en la relación lésbica entre mujeres; como si este tipo de relaciones no hubieran generado ni problematizaciones ni contenidos, ni hubieran tenido relevancia en la práctica social y cultural, aún a pesar de lo

5. UP, p. 37.
6. UP, p. 39.

reducido, en algunos casos, de su transmisión histórica a épocas posteriores.

En segundo lugar, si, según Foucault, la dietética, el cuidado del cuerpo, están a la base de las artes de la existencia, que por su estilización originarán una ética y una estética e incluso una relación con la verdad, entonces con mayor motivo la relación con el cuerpo —del varón con su cuerpo— debe estar precedida por una anatomía filosófica según el género, por una análisis filosófico de la diferencia sexual, que va a definir el modelo natural, complementario o irreductible según el que se piensa el cuerpo masculino y femenino, dado que el primero no posee una entidad autónoma sino relativa, y es en su relación con lo que no es él, la naturaleza y el cuerpo femenino, que encuentra su identidad y su ideal regulativo.

Por último, si se trata de investigar cómo el individuo se reconoce como sujeto moral de la conducta sexual, y ello con un valor histórico básico para el pensamiento occidental, puesto que nos estamos ciñendo a una moral viril ¿qué puede esto significar para las mujeres: que no son sujetos morales, que no son sujetos, que no tienen sexualidad? Se perpetúa una carencia de genealogía no ya como sujetos de deseo, incluso como referentes objetuales, no problematizando la transcendencia que esto tiene en su construcción de la identidad de género.

Si el surgimiento del sujeto moral nace del cuidado de sí, de esta estética del señorío, aparece consecuentemente de la exclusión y sometimiento de la mujer, de una estructura de dominio, ¿qué consecuencias tiene esto?, ¿hasta qué punto una ética basada en el dominio, de sí y de otros, puede perpetuarse sin él?, ¿basta con que las mujeres reclamen ser sujetos morales para que el modelo sirva de manera universal o está impregnado indefectiblemente de características viriles?

Todos estos cuestionamientos nos advierten del peligro de una historia de la sexualidad hecha desde un sólo sexo, frente a otra que fuera a la vez historia de los géneros, donde la diferencia sexual, su problematización y su producción diseñara el eje de estudio de las prácticas sexuales, sus estereotipos y las relaciones de poder a las que responden.

Es esta no consideración de la diferencia sexual la que hace por ejemplo que, cuando Foucault se pregunta por qué la ética

se preocupa de la sexualidad, no tome en cuenta gran número de elementos que están en el origen y en la posterior postulación de ideales normativos: legitimación de la herencia, patriarcado, tabú del incesto, intercambio de mujeres, poligamia, mutilaciones sexuales, exclusión de las mujeres de la propiedad y del espacio público...

Paradójicamente Foucault no aplica al estudio de la subjetivación su analítica del poder. Si, como hemos señalado, hasta los dos últimos tomos de la *Historia de la sexualidad* el sujeto apenas era una apariencia creada por un poder normalizador del que sólo por una constante estrategia de resistencia se podía escapar, en su presentación de la antigüedad greco-latina, como también ha visto Mario Vegetti,[7] parece que el sujeto sea absolutamente libre, su ética es una «práctica de libertad», un «dominio de sí» de aquel que es señor de otros. Se solucionan de un plumazo, minimizándolas todas las diferencias, de clase, de sexo, de estatus, las sociedades de discurso, los mecanismos de exclusión, el régimen de materialidad de los discursos, su efecto disciplinario y normalizador...

1.4. *Moral y diferencia sexual*

En la consideración de esta moral de varones, hecha por y para varones, Foucault delimita una *ligne de partage*, principalmente entre los sexos; de un lado estarían los agentes activos, sujetos de la actividad sexual, que deben ejercerla con oportunidad y mesura: varones adultos y libres; y de otro los *partenaires*-objeto pasivo de placer, sobre los que se ejerce dicha actividad: las mujeres, los muchachos y los esclavos. Es curioso cómo un concepto le partage que ha sido clave en la obra foucaultiana para analizar las estrategias de poder no es aquí utilizado para pormenorizar la situación del separado, del sometido, sino una vez más para constatar una diferenciación que vuelve a justificar que el interés de la investigación se centre sobre el sujeto de deseo. Así pues no es la actividad sexual la que puede ser considerada como moralmente mala sino el exceso de pasividad en

7. M. Vegetti, «Foucault et les anciens», *Critique*, 471-472 (agosto-sept. 1986), pp. 928-929.

quienes no les corresponde: los ciudadanos de pleno derecho, para quienes construiría un desprestigio.

Pasividad sería el estar dominado por los *aphrodisia* (los placeres amorosos), por ello la *sophrosune* (templanza, moderación) debe ejercerse desde una verdadera *enkrateia* (dominio de sí) que haga al sujeto dueño de su placer y por lo tanto libre. Esta concepción del dominio como libertad activa afirma el carácter viril de la templanza, en una perfecta sintonía entre la ética, la política y la actividad sexual, «es a esta condición de "virilidad ética" a la que se podrá, según un modelo de "virilidad social", dar la medida que conviene al ejercicio de la "virilidad sexual"».[8] Como el mismo Foucault señala esto no quiere decir que las mujeres no sean capaces de *enkrateia* o que no puedan desarrollar la virtud de la *sophrosune*, sino que se da una constante referencia al modelo viril, referencia institucional, pues lo que les impone la templanza es su estatuto de dependencia hacia su marido y su labor en la familia, y referencia estructural, pues debe en alguna medida copiar el modelo viril.

Ello tiene, a mi modo de ver, consecuencias muy graves pues no sólo se priva a las mujeres del acceso perfecto a la virtud —si la ejerce siempre será una copia *light* de la masculina—, sino que no se está hablando de lo mismo sino justamente de la etiología contraria: en la mujer la templanza no remite al dominio sino a la dependencia y por tanto no posee ninguna de las características que promueven una subjetivación autónoma. Si añadimos a ello que el sujeto moral es también el sujeto de conocimiento, la exclusión de la mujer es doble: de la ética y del Logos, afirmándose la genealogía patriarcal de ambas.

Foucault señala, siguiendo las tesis de Dover y Veyne,[9] cómo la oposición entre actividad y pasividad es lo que condiciona tanto los comportamientos sexuales como las actitudes morales y la concepción de la diferencia de género entre masculinidad y feminidad. Lo masculino y lo femenino no estará determinado por la elección de objeto sexual, sino por la adecuación en el primer caso al estereotipo de actividad y dominio y en el segun-

---

8. UP, p. 96.

9. Dover, «Classical Greek Attitudes to sexual Behaviour», *Arethusa*, vol. 6 (1973), y *Greek Homosexuality*, Nueva York, Vintage Books, 1980; y Paul Veyne «La homosexualidad en Roma», en *Sexualidades occidentales*, París, Seuil, 1982 (trad. cast., Barcelona, Paidós, 1987).

do caso de pasividad, indolencia, blandura (*malakia*). La relación homosexual solo es censurable si incurre en malakia.

Lo que resulta pues criticable en la interpretación foucaultiana es que, habiendo captado la importancia cultural de la diferencia de género y su génesis de dominio, no haya desarrollado un posterior análisis que desvelara la tremenda implicación de las estrategias de poder, dada la transcendencia que en la gestación del comportamiento viril ético y político tiene la neutralización constante de cualquier elemento caracterizado como femenino. Ello implicaría un estudio previo de la diferencia de género como concepto cultural presente en la elaboración filosófica griega y su plasmación en la normativización de las conductas, así como las justificaciones teóricas y las estrategias de dominio que conlleva a la hora de pautar los comportamientos sociales.

El binomio actividad/pasividad condiciona, por tanto, la visión del mundo y el lugar que el ciudadano griego debe desempeñar en él. Dependiendo de la importancia que le demos a la diferencia sexual, como referente oculto de tal binomio, podemos establecer una serie de tesis:

a) Máxima: cuando analizamos quiénes son los «pasivos» descubrimos que en el caso del esclavo y del muchacho esta marca es contingente o transitoria, el bárbaro sometido y esclavizado ha sido antes aguerrido contrincante o puede alcanzar condición de liberto (en consonancia con las opiniones antiguas que no identifican al esclavo con una naturaleza diferente); el muchacho acabará convirtiéndose en ciudadano de pleno derecho; consiguientemente, a quien corresponde *in se* la categoría de pasividad es a la mujer, por ello la concepción de la diferencia de género y su naturalización está a la base de la ética y la política, y ello no porque las mujeres sean algo problemático, que no lo son, sino porque lo femenino es algo peligroso. En última instancia el ciudadano griego está definiéndose frente a lo femenino que no es él, más aún que frente a lo bárbaro o a los criterios de edad.

b) Relativa: la separación determinante en el mundo griego lo es entre ciudadano y bárbaro, así pues entre el que puede ser dueño de sí y quien sólo puede ser esclavo. Pero al margen de esta gran separación —que no ofrece problemas a la mente an-

tigua, los esclavos ostentan una pasividad independiente de su sexo— es dentro de los ciudadanos libres donde aparece la verdadera problematicidad, la pasividad que es propia de la mujer —y lo es de forma diferente a la del esclavo pues ella es libre— no debe contaminar al ciudadano adulto y a aquel que lo será.

En cualquiera de los dos casos, y sin adoptar de forma tajante una de las tesis, lo que queda manifiesto es que la conceptualización de la diferencia sexual adquiere una importancia fundamental. De hecho en el discurso de «Esquines contra Timarco» (346 a.C.), uno de los textos claves analizados por Dover y Cantarella para reconstruir las normas sexuales,[10] Esquines pretende demostrar que Timarco se había prostituido de joven, lo cual le haría perder su derecho de hablar como ciudadano ante la asamblea. Pues bien al poner de manifiesto su actitud pasiva a cambio de dinero, Esquines no afirma que Timarco sea indigno porque se ha comportado como un esclavo, sino que se «ha hecho mujer», que «con su cuerpo de hombre ha cometido pecado de mujer».[11]

De todo ello resulta una efectiva inversión del supuesto foucaultiano y de las investigaciones clásicas sobre la época: no cabe adoptar una óptica androcéntrica o dejar de analizar lo femenino dado el poco protagonismo que ostentaba en el mundo griego, sino resaltar cómo lo femenino es el referente oculto, el elemento a neutralizar, cómo una filosofía del género, metaforizada en nociones de actividad y pasividad condiciona y determina la raíz de la ética y la estética del señorío, de la ética, metafísica y política que posteriormente nos ha sido legada como acta fundacional de Occidente.

Una historia de la sexualidad, que no lo fuera de un solo sexo sino que se planteara como genealogía de la historia de los géneros, debería pues comenzar analizando lo femenino como referente oculto en la definición del dominio y la actividad, desentrañando así una primera fase en la conceptualización griega de los géneros. Posteriormente, si seguimos las mismas etapas foucaultianas, el siglo II y la reflexión estoica verán aparecer a

10. Dover, *Greek homosexuality*, *op. cit.*, y Eva Cantarella *Secondo natura*, Editori Reuniti, 1988 (trad. cast., Madrid, Akal, 1991, p. 77).

11. «Esquines contra Timarco», 185.

las mujeres en cuanto esposas, compañeras pero inferiores, como sujetos problemáticos, a los que hay que otorgar identidad y cometido. Tras ello, el cristianismo primitivo, resituará la diferencia entre los géneros y el estatuto de la mujer, principalmente en torno a los conceptos de carne, espiritualidad e igualdad ante Dios. Ello simplemente por remitirnos al problema epistemológico de la identidad de género. Desde planteamientos estrictamente foucaultianos aún cabría ser más estrictos en exigirle a los análisis de este autor una profundización más matizada de las relaciones poder/saber y de las relaciones de poder que arrancan del *partage* de la diferencia sexual y de toda la red de comportamientos, normativas e instituciones que lo sustentan y lo producen.

1.5. *Filosofías del género*

La misma definición del ejercicio filosófico, el conocimiento y la verdad tienen en el mundo griego amplias connotaciones metafóricas sexuadas. Pero aún aceptando que en general la inteligencia receptiva y la sensibilidad se piensan como femeninas y que la *mayéutica* ejemplifica la metaforicidad de parto y conocimiento, no pienso como Giulia Sissa parece dar a entender, que de ello se derive una feminización de la tarea filosófica, más bien considero que los símbolos viriles son predominantes: Urano, Luz, penetración, desvelamiento, *orthotés*, frente a Gea, oscuridad, gruta, apariencia, circularidad...[12] No obstante su análisis de la noción de género en Platón y Aristóteles[13] me parece perspicaz pórtico de la genealogía de la identidad de género cuya falta he resentido en el tratamiento foucaultiano.

¿Cómo entendía un griego la diferencia sexual?, ¿en el marco de qué visión biológico-metafísica enmarcaba su propia identidad viril?, ¿qué estatuto ontológico otorgaba a las mujeres?

Sissa parte de la definición de Filón de Alejandría, que en su comentario del Génesis afirma: «habiendo dado al género (*ge-*

12. Véase en mi libro *Femenino fin de siglo. La seducción de la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1994, «Urano contra Gea», cap. 6, «La mujer y las palabras».

13. G. Sissa, «Filosofías del género: Platón, Aristóteles y la diferencia sexual», en Duby-Perrot, *Historia de las mujeres*, t. I.

nos) el nombre de hombre (*anthropos*), distinguió en él dos especies (*eide*)». Así pues el género humano se divide en dos especies: masculina y femenina. Para Platón *genos* significa raza o linaje y así en el *Timeo* el *genos* de las mujeres viene a agregarse al *genos* de los hombres, sin embargo en el *Político* el género humano se presentará dividido en dos especies: machos y hembras. En cualquier caso esta diferencia natural no tiene correlato *en lo que concierne a la ciudad*, esto es en las tareas a desempeñar según la *República*, para las que únicamente cuentan las aptitudes personales. Como Sissa señala esta superación de la especificidad, que había igualado en el *Timeo* el *genos* de las mujeres a degenerativo, no representa el logro de la igualdad sino que instaura la identidad como desigualdad cuantitativa, como inadecuación, como inferioridad.

Aristóteles incluye la diferencia sexual en el *genos*, sin necesidad de hablar de dos formas opuestas, así un género comprende pues dos sexos pero una sola forma, pero no una forma común que instaurara naturalmente el igual rango de los sexos, únicamente se transmite la forma del padre; la diferencia sexual se reduce a desigualdad cuantitativa o a carencia masculina, el cuerpo femenino se comprende por analogía e inferioridad con respecto al cuerpo masculino.

Observamos pues la tendencia a resolver la diferencia de lo heteromorfo a lo cuantitativamente inferior. Pese a que la separación en dos géneros podía recluirnos en el *pudenda origo*, nuestra inclusión en un solo género con el varón nos condena a la inferioridad, ¡dentro de la igualdad!

Esta manera cuantitativa de medir la diferencia sexual pone de manifiesto la diversa concepción de los cuerpos: el femenino, enfermo por naturaleza a causa de su debilidad térmica, será una mera copia defectuosa con respecto al masculino. La naturaleza femenina es en sí misma un defecto natural. En la procreación el macho suministra la forma y el principio del movimiento, la hembra el cuerpo y la materia. Actividad y pasividad se encuentran inscritos en la naturaleza de los sexos, pero en cada uno de ellos la sustancia seminal posee características de fuerza o debilidad que condicionan el futuro sexo del embrión. En todas las actividades, desde la reproducción a la acción social, el varón ha de cuidar de que prevalezca su fuerza, para asegurar su dominio, su identidad y su perpetuación.

Como Sissa concluye: «Nunca será excesiva la insistencia en este punto: la integración de lo femenino en la esfera de lo *mismo* —las mismas funciones sociales, las mismas actitudes, los mismos talentos— no desemboca en un generoso reconocimiento de la igualdad, sino, todo lo contrario, en la evaluación de los defectos femeninos que se muestran con tanta mayor "evidencia" cuanto que se recortan sobre un fondo de identidad cualitativa».[14]

Pero si la aceptación de dos géneros o de dos especies separadas, garantizaría al varón como usufructuario único de una identidad ligada a la acción, el reconocimiento de un sólo género común instaura, dentro de la naturaleza compartida, una peligrosa pervivencia de elementos pasivos, débiles y femeninos en el interior mismo de la naturaleza varonil, peligro que ha de ser constantemente conjurado y pone en marcha los dispositivos de una dietética, de una economía, de una erótica y de una ética basadas en el dominio.

1.6. *Dietética y economía doméstica*

La dietética problematiza la práctica sexual como una actividad que debe ser regulada de acuerdo con la concepción general de lo saludable y en el marco del equilibrio entre los cuatro elementos que determinan el ritmo biológico: lo caliente, lo frío, lo seco y lo húmedo. Se trata de una reflexión homeostática que busca, no tanto delimitar lo lícito y lo ilícito, cuanto lo conveniente según las variables del individuo, del temperamento, del clima, de la edad... A todo ello habrá que añadir que esta normativa, orientada preferentemente al varón, no es sin más aplicable a la mujer, pues hemos visto que sus cuerpos partían de una diversa economía de los elementos, siendo el de la mujer más frío; por otro lado, su papel diferenciado en la concepción establece una serie de principios alimenticios, de cuidado, gimnasia... que favorecen la formación de un feto sano.

La descripción hipocrática del acto sexual establece diferencias entre el hombre y la mujer. El acto masculino reglamenta y domina el placer, que es inferior en la mujer, y asegura la esti-

14. *Ibíd.*, p. 109.

mulación y buen funcionamiento de los órganos femeninos, haciendo que la penetración y la absorción de esperma constituyan un elemento clave en el organismo femenino, dado que le otorgan calor y favorecen la evacuación necesaria de sus humores. Este esquema eyaculatorio de la relación sexual, claramente androcéntrico, condiciona la salud y el placer de la mujer, cuerpo imperfecto, en su relación con el varón; pero a la vez, por lo que tiene de desgaste y dispersión, representa un peligro para éste, que deberá guardar preceptos de austeridad, continencia y adecuación. Es este esquema eyaculatorio y androcéntrico, subyacente a los comienzos de la reflexión sobre la sexualidad el que nos va a legar una visión de ésta ligada a la muerte, tópico que va a repetirse a lo largo de los siglos, en una clara secuenciación simbólica: acto sexual - modelo viril - eyaculación-extenuación-muerte. Esta visión, que pasa por ser pertinente a la sexualidad en general —recordemos por ejemplo los análisis del erotismo en Bataille—, es claramente deudora de una perspectiva puramente masculina. La experiencia femenina de la sexualidad apunta en todo caso a la disolución, al desfallecimiento, pero sin la conciencia de exteriorización-enajenación de fluido interno del placer, ni pérdida-desaparición del símbolo fálico (erección) de la potencia.

Foucault señala como ésta forma viril del acto sexual lo asocia a la violencia, a la extenuación y a la muerte, preocupaciones éstas que también vemos aparecer en otras culturas, y que en los griegos dan lugar, más que a la codificación de actos o a la constitución de un arte erótico, a la instauración de una *technique de vie*, que en el caso filosófico proyecta el deseo de inmortalidad, a través de la erótica de la transmisión y contemplación de la verdad y la belleza.[15]

En orden a extraer nuestras propias conclusiones, yo apuntaría que, si es el «esquema eyaculatorio del acto sexual» quien determina los peligros que hacen necesaria la continencia, la óptica femenina no la hubiera producido de tal manera. Esta continencia depurada va a configurar la ética y estética del yo basada en el dominio de sí y la templanza; en el primer caso para no sucumbir a la pasividad, ya que el ciudadano ha de ser activo, en el segundo caso para no dilapidar la energía vital ni

15. Véase UP, pp. 150-155.

extenuarse. En ambas circunstancias el modelo es típicamente viril, la mujer no debe precaverse de estos dos peligros, luego el origen netamente viril de esta preocupación va a determinar la forma de tematizar y producirse la reflexión en torno a la subjetivación, los placeres, la ética y la relación con la verdad. El punto de vista femenino, de haberse propiciado, hubiera sido diferente.

Recapitulemos.

Modelo viril: actividad, fuerza, sometimiento, violencia, muerte... características del esquema viril eyaculatorio que después se van a trasladar al proceso de la subjetivación, a la ética y a la política.

Modelo femenino sometido: pasividad, cuerpo sometido, cuerpo violentado, embarazo, peligros del parto... carencia de autonomía como sujeto.

Modelo femenino posible (?): mayor indefinición de los papeles activos y pasivos, imposibilidad de penetrar y de someter, difusión del placer no relacionado con la pérdida y la muerte, posible embarazo —responsabilidad hacia la vida.

Todo ello no debe orientarnos hacia un esencialismo o un rechazo de las grandes producciones de la racionalidad occidental, fabulando una arcadia pura y sin poder de un imaginario femenino que habría podido tener lugar. Pero si efectivamente, como Foucault sugiere, la dietética condiciona el uso de los placeres, la ética y la subjetivación, y ello se ha desarrollado según un arquetipo viril, que responde a la acción y al dominio, entonces hay que valorar la importancia que tienen el poder y el sometimiento en el origen de las «prácticas de libertad», el elemento «sometido» no puede ser invisible, pues es el sustento del estilizado señorío del amo, y constantemente habrá que señalar y depurar esta genealogía dominadora de los ideales normativos y gnoseológicos que hayamos de reutilizar en nuestro ejercicio racional y emancipador.

En el análisis foucaultiano de los tratados económicos el punto de arranque es: ¿en qué sentido las relaciones entre marido y mujer son para los griegos un *fait problème*?

Si recordamos la frase de Demóstenes en *Contra Nerea*: «Tenemos las cortesanas para el placer; las concubinas para los

cuidados cotidianos; las esposas para tener una descendencia legítima y una guardiana fiel del hogar», podemos centrar la reflexión de la conyugalidad como núcleo alejado de la problematicidad de los placeres. Para el hombre se trata de saber cómo administrar el *oikos* y ejercer su poder, consolidando su reputación como ciudadano. Para la mujer se trata de la prescripción de obediencia, respeto y atención al marido, casa e hijos, de los comportamientos destinados a mejorar el placer (del varón) y de las condiciones para obtener la mejor descendencia.

Esta perspectiva no agota, por supuesto, el estudio de la imagen, identidad y función de las mujeres en Grecia, para cuyo tratamiento habría que acudir a las investigaciones de autoras como Sara B. Pomeroy, Eva Cantarella o Claude Mosse, entre otras,[16] y que perfilan el distinto estatuto de las mujeres: esposas, rameras, esclavas... el imaginario mítico de las diosas, la imagen de la mujer en la producción literaria (lírica, teatro), las apreciaciones de los filósofos, etc. Una historia de la sexualidad que pretendiera serlo completa debería profundizar en estos aspectos, porque ni la erótica, ni el amor, ni los estereotipos sexuales pueden comprenderse sólo desde la acotación temática foucaultiana y más si tratamos de realizar una historia de los géneros. En cualquier caso, como todo no puede tratarse y la bibliografía es ya, afortunadamente, extensa, hagamos únicamente esta salvedad antes de seguir el hilo conductor de *L'usage des plaisirs* que venimos comentando.

Función del esposo es la formación y relación de la esposa, en ésta la *sophrosyne* no es dominio de sí sino respeto de las reglas impuestas a su papel. Para Foucault en el siglo IV la problematicidad no se da en el vínculo sexual y afectivo de la conyugalidad, ni en el estatuto de la mujer ni de la esposa, será más tarde, con la monogamia estoica y cristiana cuando estos puntos comenzarán a ser problemáticos.

En cierta medida Foucault transmite una imagen amable de la reflexión sobre la conyugalidad, aún cuando destaque que

---

16. Véase Sara B. Pomeroy, *Diosas, rameras, esposas y esclavas* (trad. cast., Madrid, Akal, 1987); Eva Cantarella, *La calamidad ambigua* (trad. cast., Madrid, Clásicas, 1991); Claude Mosse, *La mujer en la Grecia clásica* (trad. cast., Madrid, Nerea, 1990), y también, en general, G. Duby y M. Perrot (coords.), *Historia de las mujeres. La Antigüedad*, t. I, Madrid, Taurus, 1991.

son prioritariamente orientaciones para el varón, le interesa sobre todo, como hemos visto, acentuar los inicios de una problematización que sólo posteriormente va a incidir en el proceso de subjetivación. De nuevo, como ha señalado Vegetti, se atenúan los efectos de dominación que tan bien analizara en otras épocas.

Sin embargo, no hay que olvidar que la relación entre varón y mujer es definida por Aristóteles como relación entre *arkhos* (el que manda) y *arkhomenos* (el que obedece) —y ello lo ha resaltado muy bien Amparo Moreno.[17] En el libro I de la *Política* Aristóteles explica que las relaciones *oikonomikes,* esto es que se dan en el interior de la casa (*oikia*) constan de tres partes: relación *despotike* entre el señor y los esclavos, relación *patrike* entre padres e hijos, y relación *gamike* entre el varón y la mujer.

Para A. Moreno la contraposición *arkhos/arkhoumenos* queda legitimada apelando a la *physis* (naturaleza), que a su vez es pensada según una teleología viril, cuestionada por muy pocos comentaristas.[18] Lo humano queda identificado con una forma histórica, la *polis* griega, y con un arquetipo viril. La ciencia del señor como administrador del *oikos* consiste en saber mandar lo que los esclavos deben saber hacer. Se manda a la mujer y a los hijos como a seres libres pero sometidos a una autoridad que es republicana (*politike*) en el caso de la primera y regia (*basilike*) con respecto a los segundos. Así pues la jerarquización de sexo y edad, aparece como elemento discriminatorio después de la más radical separación entre ciudadano y extranjero o esclavo. Estos tres grupos: esposa, hijos y esclavos no poseen el mismo acceso a la virtud, participan de ella en una diversa proporción cuantitativa que acaba siendo cualitativa: el esclavo está absolutamente privado de voluntad; la mujer la tiene, pero subordinada; el niños sólo la tiene incompleta.

Tal y como Aristóteles concluye al final de este primer libro de su *Política* (1260B), dado que la familia forma parte del Estado, y la virtud de las partes debe armonizarse con el conjunto,

---

17. A. Moreno, *La otra «Política» de Aristóteles*, Barcelona, Icaria, 1988. El libro muestra la opacidad androcéntrica con que se ha leído esta obra por sus comentaristas clásicos sin reparar en que no se trata de un planteamiento universal, sino para y desde el varón, griego, adulto.

18. Véase A. Moreno, *op. cit.*, p. 52.

es importante reflexionar sobre las virtudes propias y de sus relaciones, pues las mujeres componen la mitad de los ciudadanos libres y los hijos serán algún día ciudadanos de pleno derecho. He aquí un primer momento de problematización, problematización no ligada a la subjetivación pero sí al dominio y al poder, cosa que no hay que pasar por alto. Si el esclavo no plantea problemas conceptuales —porque lo es por naturaleza—, en el caso de la mujer y los hijos, su condición de ciudadanos libres obliga a establecer las normas de su correcto comportamiento en el marco de la ciudad y su diferente o cambiante relación frente a los parámetros de virtud y pasividad. Pues la *phronesis* (la prudencia), la más excelsa virtud, es sólo propia de aquel que ejerce el poder, y la *sophrosyne* (templanza), y la justicia y el valor, no son los mismos para el varón y para la mujer, en el primero es una fortaleza para mandar y en la segunda para servir.[19]

El tratamiento en la *Política* resulta pertinente para recordarnos la geopolítica subyacente a la consideración de la ética, pero, al ocuparse principalmente de las relaciones entre varones y hembras desde el punto de vista del gobierno y de la polis, oscurece la importancia de la diferencia sexual en la configuración subjetiva del dominio de sí como neutralización de la *malakia,* que los tratados éticos, económicos y dietéticos habían puesto de manifiesto. A mi modo de ver, una vez mostrado el talante viril de una política que no pretende serlo universal, como certeramente lo hace A. Moreno, lo realmente novedoso no es interpretar el lugar de la mujer y la identidad de género dentro de un arquetipo viril político que proyecta una jerarquía de raza, sexo y edad, sino aislar la lectura sexual (generizada) del binomio actividad/pasividad y desentrañar la importancia de la feminidad-pasividad como referente oculto a neutralizar en la génesis de la ética y la subjetivación que dan lugar a una política y una metafísica precisas. Evidentemente ello no se logra siguiendo una lectura, por más crítica y no androcéntrica que sea, de las obras y puntos de vista manifiestos de los filósofos, sino subvirtiendo los esquemas clásicos de interpretación: *a*) metafísico: es la metafísica la que condiciona la ética y la política o *b*) político: es la política la que condiciona la ética y

19. Aristóteles, *Política*, L. I, 1260A/20.

la metafísica, por un tercero *c*) ético: es la ética la que condiciona la política y la metafísica, y ejerciendo a partir de este tercer punto de vista una efectivo labor de sospecha no androcéntrica.

No pretende con ello afirmar taxativamente, ni siquiera en Foucault, que a partir de la ética y del proceso de subjetivación puedan explicarse todas las otras manifestaciones metafísicas o políticas, sino que es conveniente multiplicar los puntos de enfoque, pues así se iluminan aspectos antes necesariamente simplificados. La interpretación académica clásica de la historia de la filosofía como historia principalmente de la metafísica o de la teoría del conocimiento, a partir de cuya construcción aparecen subsidiariamente la ética, la política, la psicología y la estética, posibilita poco margen a la sospecha de los intereses que condicionan determinadas construcciones teóricas. Frente a ello, la aportación de una sociología del conocimiento, heredera fundamentalmente del marxismo, que supone la política —el análisis de los intereses de poder— como subsuelo a partir del cual se configura la teoría, ofrece una interesante perspectiva; si este análisis es complementado con una mirada de crítica androcéntrica —tal como lo realiza A. Moreno con Aristóteles— obtenemos un buen cañamazo para observar las relaciones patriarcales. El punto de vista foucaultiano al privilegiar los tratados económicos, éticos, médicos, dietéticos... nos proporciona una mirada más pormenorizado sobre los procesos de subjetivación y de identidad, que quedaban un pocos desdibujados al atenernos a las estructuras más generales de poder. La lectura feminista del punto de vista foucaultiano ofrece la alternativa de considerar el género y lo femenino no sólo como un objeto sometido, sino de evaluar la importancia gnoseológica de lo femenino en la gestación de la identidad de los géneros, y como referente oculto constantemente neutralizado en la construcción de una ética y una política marcadas por el signo de la hegemonía masculinista. Desde esta óptica lo femenino no es algo invisible o carente de importancia, como ocurre en la heurística académica tradicional, ni algo que únicamente podamos estudiar como objeto sometido y negado dentro del poder patriarcal, sino un elemento gnoseológico fundamental cuya no consideración invalida el carácter explicativo de cualquier teoría, incluso de aquellas que aparentemente no lo toman en cuenta. Lo femenino no será así una *addenda* curiosa a la historia general, de la

que podamos prescindir sin menoscabo de ésta, ni la constatación de una constante marginación y sometimiento pero que se agota en la denuncia de su olvido, sino pieza fundamental cuya no consideración invalida no solo moralmente sino gnoseológicamente la pretensión de universalidad de las construcciones teóricas que no toman en cuenta la diferencia de género.

1.7. *Actividad/pasividad*

Según Foucault no existe en los griegos un tipo de deseo diferente para cada objeto sexual, un mismo deseo se dirige a lo que es deseable, sea mujer o muchacho. Luego si la relación entre hombres ha dado lugar a toda una problematización y a una erótica específica la razón hay que buscarla no en la prohibición o en la consideración de ir *contra natura,* como ocurre posteriormente en el mundo cristiano, sino en otra serie de circunstancias. En el caso del matrimonio la problematización de los placeres sexuales debe situarse en el marco del ejercicio legítimo de dominio y moderación con que el señor ha de gobernar su casa, su mujer, su patrimonio. Si la relación de placer entre hombres y muchachos constituye un asunto problemático es porque al entenderse la relación sexual como un juego de actividad/pasividad, según el modelo de la penetración, del que domina y del que es dominado, no puede, según Foucault, poner en entredicho la dignidad de un ser libre y futuro ciudadano de pleno derecho, que quedaría estigmatizado si es obligado a comportarse de forma pasiva. Ello da lugar a toda una reglamentación de cortejo en la que el *erastes* actúa desde una posición de superioridad en edad y estatus, y debe ejercer su iniciativa a la vez mostrando y moderando su ardor, manteniendo siempre su papel activo, mientras que el *eromenos* debe guardarse de ceder demasiado prontamente, aceptar excesivos amantes, mostrar el placer o comportarse de forma afeminada. No es la cercanía a la belleza femenina lo que hace atractivo al adolescente, sino su virilidad apenas insinuada. Hay una forma de fortaleza, de templanza, de resistencia que el eromenos debe mantener en el juego amoroso. Para Foucault «para hablar esquemáticamente, lo que hace falta comprender, aquí, no es por qué los Griegos gustaban de los muchachos sino por qué poseían una "pederastia": es decir, por

qué en torno a este gusto elaboraron una práctica de cortejo, una reflexión moral y una ascética filosófica».[20]

Desde este esquema activo/pasivo, dominante y dominado, el papel intrínsecamente honorable es el de aquel que penetra y ejerce su superioridad. Con respecto a la mujer su pasividad se ajusta a la naturaleza, es el muchacho, futuro ciudadano quien no puede reducirse a ser mero objeto de placer para otro. El amor hacia los efebos sólo puede ser honorable si se transforma en un vínculo bien definido y socialmente útil, la *philia*.

En los *Banquetes*, tanto de Platón como de Jenofonte, encontramos la estilización de esta *philia*, investigándose en qué condiciones el amor puede ser honorable tanto para el amado como para el amante, y en última instancia respondiendo a qué es el amor mismo, y cómo éste nos dirige hacia la verdad.

De su pormenorizado análisis de los *aphrodisia* en la Grecia clásica Foucault concluye que en torno a ellos «los Griegos han desarrollado las artes de vivir, de conducirse y de "usar los placeres" según principios exigentes y austeros».[21] Austeridad que contradice la idea habitual de un pensamiento pagano tolerante frente a una represión de raíz judeo-cristiana, y que hemos visto reflejada como moderación frente al despilfarro insano de la sustancia vital, y como dominio de sí ante la pasividad en el placer y el exceso. Pero esta búsqueda del dominio de sí no se constituye en una moral universal y normativa sino en «un principio de estilización de la conducta para aquellos que desean dar a su existencia la forma más bella y más cumplida posible». Así pues para esta pequeña parte de la población, los varones, adultos y libres, la reflexión sobre el comportamiento sexual, no constituye la interiorización de unos preceptos sino «una estética de la existencia, el arte reflexivo de una libertad percibida como juego de poder».[22]

Dos puntualizaciones críticas quisiera desarrollar ante al análisis foucaultiano de la erótica clásica griega, por otro lado tan sugerente. Una primera con respecto a la ética no universal y normativa, y en segundo lugar una problematización de los papeles activo y pasivo.

---

20. UP, p. 236.
21. UP, p. 273.
22. UP, pp. 275 y 277.

Foucault afirma que la reflexión clásica griega no prefigura una moral universal sino de libre elección, bien cierto que ha señalado que concierne a una pequeña élite, pero en todo caso no encuentra en ella trazos de «normalización»;[23] este extremo se ha valorado por la crítica como elemento positivo de opción y libertad frente a la obligatoriedad de las éticas normativas[24] (asunto que desarrollaré en el último apartado del presente capítulo). Llama, no obstante, la atención que aún denunciando su androcentrismo subyacente: «La moral de los griegos era la de una sociedad esencialmente viril, en la cual las mujeres estaban "oprimidas", y su placer no tenía importancia, su vida sexual no estaba determinada más que por su estatuto de dependencia en relación al padre, al autor, al esposo»,[25] no se extraigan todas las consecuencias. La moral perfilada en el s. IV a.C. por los griegos no es exactamente de libre elección, sino el estereotipo deseable de una porción muy reducida de la población: varón, adulto, ciudadano, de la que se excluye al resto. Luego su no universalidad, más que perpetuar un rasgo de libertad muestra una férrea separación de clase, raza, edad y sexo; una exclusión brutal y previa sobre la que se establecen los modelos de estilización para una minoría. Ciertamente estos modelos no representan una serie de códigos obligatorios, normalizadores, sino un conjunto de valoraciones y consejos, que orientan la propia actividad de un estética de la existencia. En *El uso de los placeres* Foucault señala los términos de exclusión y dominio —recordemos que ha caracterizado esta estética de la existencia como «el arte reflexivo de una libertad percibida como juego de poder»—, pero a continuación, parece mostrar que aquello que le interesa es el análisis de estas prácticas de libertad, como génesis del proceso de subjetivación, adoptando el punto de vista hegemónico de reflexión, minimizando la analítica del poder, las separaciones, los estados de dominación, los márgenes de reversión de estás relaciones. Foucault parece asumir la óptica del ciudadano griego para establecer su patronazgo en la genea-

---

23. «À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours», entrevista con Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow en *Michel Foucault: Beyond...* (ed. franc., p. 323).

24. Por ejemplo, vid. John Rajchman *The freedom of Philosophy by Michel Foucault*, Nueva York, Columbia University Press, 1985.

25. «À propos de la...», *op. cit.*, p. 326.

logía del hombre de deseo, valorando como «juego de poder» lo que en otras épocas desmantelaba ácidamente como injustificable ejercicio de sometimiento.

Sin embargo al valorar sus investigaciones para una aplicación del modelo griego clásico a la problemática actual de la ética —únicamente en el sentido de mostrar cómo es posible una ética no universal, pues el propio Foucault descarta explícitamente todo *revival* nostálgico—, no podemos olvidar que la libre elección de unas reglas de conducta no es tal porque entre todos sólo algunos decidan seguir su orientación, sino que, excluyendo a la mayor parte de la población, para la que no es posible acceder a la estilización de la virtud (esta exclusión no es la misma ni en el mismo grado para todos los excluidos), representa el estereotipo deseable de ciudadano griego adulto, no mediante prohibiciones u obligaciones sino por la presión hacia el cumplimiento de un modelo.

Ello tiene poco que ver con la libre elección de normas propias que nos orienten hacia la consecución de una vida bella en la actualidad, con la vida como obra de arte... De alguna manera podemos encontrar en la antigüedad ciertas sugerencias extrapoladas, pero si deseamos hacer un análisis histórico no podemos olvidar que esta moral de elección se asentaba sobre la exclusión, y que su ideal de dominio y actividad no era comprensible sino en relación con los elementos pasivos y sometidos sobre los que se construía el modelo del «señorío».

Por otro lado, y en cuanto a la segunda crítica, Foucault, según hemos visto, caracteriza los papeles de actividad y pasividad, siguiendo el magisterio de Veyne y Dover, como la oposición básica que regía las relaciones sexuales en la antigüedad, más que la de heterosexualidad/homosexualidad, prefigurando la actividad como característica intrínsecamente viril frente a la pasividad de las mujeres, los *paides* y los esclavos. Ahora bien, ¿podemos realmente asegurar que los papeles de actividad y pasividad estaban tan rígidamente adjudicados?

Según Dover,[26] la relación de adulto y paides no incluyen el coito anal, las múltiples representaciones de relaciones pederáticas en vasos establecen dos momentos, el del cortejo: el erastes frente al amado le acaricia el rostro con una mano y con

26. Dover, obras citadas.

otra los genitales, y el de la relación: frente a frente el erastes tiene el pene entre los muslos del eromenos (coito intercruzal).

Eva Cantarella[27] rechaza esta hipótesis, pues tampoco la penetración aparece representada en las relaciones con la esposa (tan sólo con las hetairas), y ello no significa por supuesto que el coito estuviera excluido del matrimonio. Cantarella aporta otras pruebas, filológicas y documentales, basadas en las obras de los autores clásicos. Así el verbo que más frecuentemente se emplea para referir el momento en que el muchacho se entrega al amante es *charizesthai* (gratificar, satisfacer), pero también *hypourgein e hyperetein* (rendir un servicio y servir como sometido). Por otro lado un autor como Aristófanes, por ejemplo, ironiza cruelmente sobre la sodomización en las relaciones con los muchachos (recordemos cómo en *Las tesmoforiantes* la relación se reduce a la penetración y en *Los caballeros* se llega a calificar a Agaton como *euryproktos* (culiancho) por la frecuencia con que se ha sometido a los deseos de otros hombres.[28]

El paso del papel sexual pasivo al activo no se producía de una manera brusca, sino que duraba un número de años: entre los quince y los veinticinco, durante los cuales cabe suponer que ambos papeles coexistían. En teoría un joven puede ser *eromenos* entre los doce y los dieciocho años, a partir de los veinticinco años debía haber asumido su papel activo tanto para el matrimonio como para los *paides*. Evidentemente, y a pesar de la presión social, no siempre ocurriría así. A veces la relación pederástica podía prolongarse más allá de lo necesario o incluso nacer entre dos hombres adultos, en ambos casos, para uno de los partenaires, era imposible conjugar adultez con actividad; pero el verdaderamente deshonrado en la relación, el culpable, era aquel que seguía comportándose de forma pasiva, el que «se había hecho mujer».

Podemos pues concluir que existen suficientes datos para suponer una extensión mayor del coito anal, frente al meramente intercruzal en las relaciones sexuales con los *paides*, y una mayor extensión, fuera de la edad conveniente, de las relaciones

---

27. Eva Cantarella, *Secondo natura*, Editori Riuniti, 1988 (trad. cast. de M.ª del Mar Llinares, Madrid, Akal, 1991).

28. Véase también esta tesis de crítica a Dover desarrollada, por ejemplo, por Tomas S.W. Lewis en «Los hermanos de Ganímedes», en George Steiner y Robert Boyers (comps.), *Homosexualidad: Literatura y política* (trad. cast., Madrid, Alianza, 1985).

entre varones. Se suele dar por supuesto que aún en las relaciones entre varones adultos se mantenía rígidamente el esquema activo/pasivo del modelo adulto/*paides*, tratando siempre de delimitar quién asumía el papel pasivo, infamante, que lo descalificaba como ciudadano. No obstante, nuestra experiencia actual nos demuestra que en una relación erótica o amorosa no siempre los papeles de actividad y pasividad están rígidamente adjudicados, la emoción suele introducir cierta alternancia y ambigüedad. Por todo ello me gustaría aventurar otra hipótesis de interpretación: la causa de la problematización y de los múltiples discursos en torno a la erótica, no sería tan sólo, como defienden Foucault y Dover, la preocupación porque el *paides* no adoptara una actitud pasiva, o que éste aún asumiéndola en determinado momento no la perpetuara (Cantarella) sino también el hecho de que una eventual inversión de papeles no arruinara el estatus social del ciudadano. La catástrofe social a evitar no es sólo que el paides adopte una actitud pasiva, sino que lo haga el propio ciudadano, por ello y aún a pesar de eventuales inversiones de papeles en la intimidad, la normativa sexual ha de ser férrea para garantizar el mantenimiento del prestigio y poder social del ciudadano. La rigidez por tanto no sería tanto de las prácticas, como parecen suponer Foucault y Dover, sino de los discursos que legitiman una hegemonía social, y que precisamente por ese margen de posible ambigüedad íntima, debían ser más claros y contundentes en consolidar la posición de poder inapelable del varón adulto griego. La problematización no surge únicamente por el estatus del futuro ciudadano, sino por la perpetuación de quien ya lo es.

(Esta posible inversión de roles como causa de la problematicidad de la relación hombre-muchacho es también apuntada por Mark Poster,[29] quien achaca su falta de consideración a la ausencia del análisis emocional de las relaciones sexuales, lo que constituye, a su parecer, una gran laguna en la *Historia de la sexualidad* de Foucault, que unido a la falta de análisis, no tanto de los discursos cuanto de las prácticas sociales, le imposibilita constituir una teoría crítica del sexo.)

---

29. M. Poster, «Foucault y la tiranía en Grecia», en David Couzens Hoy (ed.), *Foucault: A Critical Reader*, Oxford / Nueva York, Basil Blackwell, 1986 (trad. cast. de Antonio Bonano, Buenos Aires, Nueva Visión, 1988, pp. 234-235).

Según esta hipótesis no estaríamos asistiendo a una «estética de la existencia» basada en el dominio de sí, y a la preocupación o complicidad de clan masculina entre ciudadano y futuro ciudadano, sino a una fuerte problematización de un sexualidad basada en el modelo del dominio y del sometimiento, hasta tal punto impregnada de poder que toda ambigüedad salpica al «señor» que no se relacione sólo con inferiores.

Esto nos devolvería a una interpretación de la sexualidad clásica más acorde con la analítica del poder foucaultiana, que el mismo Foucault abandona un tanto seducido por el estilo griego y una cierta tentación de otorgar a la homosexualidad un papel fundacional en la cultura.[30]

Desde Foucault la problematización de los *aphrodisia* no es sino el resultado paradójico entre el dominio personal (el ejercicio de poder personal, en este caso erótico) de sí y sobre otros, y la vulneración del pacto entre el clan de los iguales —o futuros iguales. Pero Foucault diluye esta lectura en clave de poder.

Como Dreyfus y Rabinow sugieren y Foucault no recoge: «El problema ¿no viene del hecho de que introduciendo la noción de placer del otro todo el sistema moral y jerárquico amenaza derrumbarse?».[31] Por otro lado la ambigüedad, al confundir los papeles activos y pasivos, atentaría con todo el sistema de autoridad y poder del ciudadano, subvirtiendo y entremezclando la pirámide social. Por ello lo mejor, a la larga, es ir reconduciendo las relaciones sexuales hacia los inferiores, y mejor aún hacia la heterosexualidad, dotando a la mujer de una «pasividad natural» y jurídica que no atente contra el sistema de jerarquía patriarcal.

La verdadera idea clave que podemos entresacar y que nos ha sido legada a nuestro inconsciente cultural es que *la sexualidad «entre iguales» es peligrosa.*

---

30. Rainer Rochlitz destaca esta simpatía con que Foucault trata el dominio de sí y muestra también en una valoración negativa la hipótesis de cómo «L'homosexualité serait à l'origine d'une problematisation devenue fatale pour Occident», la del «poder de la verdad» que arranca de Platón («Esthétique de l'existence. Morale postconvencionelle et théorie du pouvoir chez Michel Foucault», en *Michel Foucault philosophe*, Rencontre Internationale, París, 9, 10, 11 enero 1988, Des Travaux, Seuil, pp. 291 y 293).

31. «À propos de la généalogie...», *op. cit.*, p. 327.

Foucault no es que sea ciego a esta circunstancia, pero no la acentúa de forma relevante, ni extrae sus consecuencias.

La pregunta que nos da pie tanto a ver la génesis de la preocupación en torno al homoerotismo masculino como a la naturalización del sometimiento de las mujeres, y a todo un talante general presente en la historia de la sexualidad es: *¿por qué es peligrosa la relación sexual entre iguales*? Evidentemente porque atenta contra el monopolio del poder y la identidad de género entendida como superioridad.

Este peligro explica el porqué del destierro paulatino de la homosexualidad y el constante sometimiento de las mujeres, frente a relativos reconocimientos de su igualdad: la esposa del estoico, la igualdad evangélica de las almas en el cristianismo..., aparecen reiteradas estrategias de reducción: la falacia naturalista que la liga a su destino biológico, su visión como maléfica tentadora, como «carne» demoníaca.

Decididamente a Foucault se le escapa esta inflexión. Es esta misma aceptación y falta de cuestionamiento del poder en las relaciones sexuales analizadas en *El uso de los placeres y El cuidado de sí*, o su aceptación como algo histórico o cuasi-necesario lo que causa malestar cuando Foucault afirma que la sexualidad en Grecia y Roma sigue un modelo viril. ¿No contribuye esta mera constatación histórica a acentuar más la invisibilidad de la mujer al intentar, por su explicitación, no caer en androcentrismo? Gnoseológicamente falta la constación de la represión de lo femenino como referente oculto en la constitución del paradigma viril, éticamente la valoración de unas prácticas de libertad que tienen como su cara oculta las estrategias de poder y los estados de dominación.

Todavía hay que seguir derivando las consecuencias de una erótica que logró su primera formulación, el marco conceptual en el que en algunos sentidos todavía nos encontramos, entronizando el miedo a la igualdad, la peligrosidad fatal de una sexualidad entre iguales, la herencia de la superioridad y el sometimiento.

2. *Le souci de soi*

2.1. *Análisis de la obra*

El libro comienza con un comentario de *la llave de los sueños* de Artemidoro (II d.C.), para, a continuación, centrarse en los textos de médicos y filósofos de los dos primeros siglos: Soranos, Rufus de Efeso, Musonio, Séneca, Plutarco, Epicteto, Marco Aurelio... A partir de todos ellos aparece un cuadro de costumbres y preocupación por los placeres bastante diferente al mostrado en *L'usage des plaisirs* con respecto al siglo IV a.C. Toda la reflexión de estos dos primeros siglos parece estar marcada por una acentuación de la austeridad, la desconfianza con respecto a los placeres, la insistencia en los efectos nocivos de su abuso, la valoración del matrimonio y de las relaciones conyugales, la descalificación del amor por los muchachos, alabanza de la abstención y la virginidad. Ciertamente los principios de la austeridad sexual ya se habían insinuado en el pensamiento griego del siglo IV, pero ahora aparecen de forma más definida. Con respecto a la Dietética, la problematización de la salud responde a una inquietud más profunda, que pretende evaluar las consecuencias perturbadoras del acto sexual sobre el cuerpo. Con respecto al matrimonio y la relación con la esposa, aparece una mayor valoración del vínculo conyugal y de las relaciones recíprocas. Con respecto a los muchachos, se incremente el ideal de abstinencia.

La modificación de estas líneas preexistentes encaminan el arte de la existencia hacia el *souci de soi*, no tanto regido por un dominio de sí y de otros, cuanto por cierta conciencia de la fragilidad humana que nos incita, conforme a la razón y a la naturaleza, a lograr una plena soberanía sobre uno mismo.

La *epimeleia heautou*, la *cura sui*, representa no sólo una preocupación sino toda una tarea: cuidado del cuerpo, régimen saludable, ejercicio adecuado, satisfacción ponderada de las necesidades... y para lograrlo se ponen en marcha diversas prácticas reflexivas que incluyen: las prescripciones facultativas, los consejos de los sabios, las conversaciones, las lecturas, los *hypomnemata*...

En «L'ecriture de soi» Foucault define estos *hypomnemata* como cuadernos de notas individuales, donde el estoico apunta reflexiones, enseñanzas, frases, que se desea tener en la memo-

ria en orden a establecer una relación con uno mismo perfeccionada, diferentes del diario espiritual cristiano posterior que busca clarificar la propia intimidad, dando cuenta de las tentaciones y luchas íntimas. La correspondencia tiene como fin trabajar la subjetivación del discurso verdadero, asimilándolo como bien propio, logrando una objetivación del alma.

El mandato délfico del «conócete a ti mismo» es el objeto del *epimelesthai sautou,* que encontramos por primera vez enunciado en *el Alcibíades* platónico (127 d). Pero si bien en el contexto griego este cuidado de sí tiene como fin la correcta acción política, en los estoicos se pretende la soberanía sobre uno mismo incorporando los *logoi* de los maestros, y en el cristianismo el desciframiento del yo. Esta misma diferencia se haya presente en el examen de conciencia estoico y cristiano.[32]

Es en el marco de esta *culture de soi* donde se desarrollan, en los primeros siglos de nuestra era, las reflexiones en torno a la moral y los placeres. La moral sexual debe, cada vez más, ajustarse a un cierto arte de vida según los principios de la naturaleza y de la razón. La ascesis en la que se desenvuelve esta *techne* no remite sin embargo, como en el cristianismo, ni a la forma universal de la ley, ni al pecado, ni al desciframiento de un deseo que debe purificarse.

Foucault, ya lo hemos visto, se esfuerza en establecer las líneas de continuidad y de ruptura entre el pensamiento griego, el estoicismo y el cristianismo. Huyendo tanto de la interpretación de una antigüedad permisiva frente a un cristianismo represor, cuanto de la imagen cristianizada del estoicismo. Para Foucault la nueva moral sexual no puede entenderse tampoco únicamente como una consecuencia sociológica de los cambios políticos —menor influencia del *pater familias*— ni legislativos en torno al matrimonio; el repliegue sobre sí mismo que da origen al comienzo de la subjetivación debe insertarse dentro de toda la *culture de soi* que, influida por los cambios sociales, representa, sin embargo, una «respuesta original bajo la forma de una nueva estilística de la existencia».[33]

---

32. Véase *Technologies of the Self* (trad. cast., Barcelona, Paidós, 1990).

33. M. Foucault, *Le souci de soi*, París, Gallimard, 1984, 89. Las transformaciones de la legislación matrimonial y su incidencia sobre los sexos y sobre las mujeres en particular han sido tratadas excelentemente, por ejemplo, por Yan Thomas, «La división de los sexos en el derecho romano», en Duby y Perrot (eds.), *Historia de las*

Se trata, en todo caso, de «definir la manera en la que el hombre podrá constituirse como sujeto moral en la relación de conyugalidad».[34]

Este hombre al que se refiere Foucault sigue siendo el varón o más concretamente el *pater familias,* también aquí el dominio de uno mismo no constituye un problema más que para el individuo que debe ser dueño sí y dueño de los otros y no para el que ha de obedecer. Por esta razón nuestro filósofo seguirá afirmando que la ética no concierne más que a los hombres (varones) y adopta diferentes formas según se refiera a las relaciones con el propio cuerpo, con la esposa o con los jóvenes.[35] Foucault considera que para la moral antigua la mujer no es objeto problemático, esto es —si recordamos la definición de problematización—: no es algo que entre en el conjunto de las prácticas discursivas y no discursivas, ni en el juego de lo verdadero y lo falso y no constituye un objeto de pensamiento ni bajo forma de reflexión moral, del conocimiento científico o del análisis político. Si en *El uso de los placeres* el tratamiento de la mujer es casi inexistente, pues a Foucault se le escapa lo pasivo-femenino como referente oculto, en *Le souci de soi* las mujeres comienzan a ser tratadas, como inicio de una cierta problematización, en el ámbito de la conyugalidad y siempre desde el punto de vista del varón. La mujer como problema explícito aparecerá plenamente con el cristianismo y la ética de la carne que afecta a ambos sexos.

El cuidado del cuerpo enlaza medicina y filosofía, porque una existencia razonable debe incluir una «práctica de la salud». Práctica que genera una mayor inquietud que en épocas pretéritas, pero que en modo alguno en sus propuestas de austeridad implica una descalificación del cuerpo, como ocurrirá más tarde en el cristianismo.

Las reflexiones de Galeno con respecto a los *aphrodisia,* se

---

mujeres, t. I, y Eva Cantarella, *La calamidad ambigua,* Madrid, Tecnos, 1993. El análisis de los cambios políticos y su incidencia en la nueva moral conyugal se halla ampliamente desarrollado por Paul Veyne en «El Imperio romano», en Ph. Aries y G. Duby (dirs.), *Historia de la vida privada,* t. I., y en «La famille et l'amour sous le Haut-Empire romain», *Annales,* E.S.C., 33 (1968), donde analiza el paso de una «aristocracia competitiva» a una «Aristocracia de servicio» y «la autorrepresión reactiva de los plebeyos». Todas estas obras constituyen además una necesaria bibliografía sobre las relaciones entre los sexos en Roma.

34. SS, *op. cit.*, p. 100.

35. «El interés por la verdad», en *Saber y verdad,* La Piqueta, p. 236.

enmarcan dentro de la temática antigua sobre la muerte, la inmortalidad y la reproducción. Los actos sexuales se describen, también siguiendo supuestos anteriores, dentro de una visión isomórfica de los sexos en la que el cuerpo femenino actúa en todo como el del varón, incluso en la emisión de esperma, pero de una forma imperfecta. La medicina galénica analiza los placeres como elemento de una teoría global, religados a tres niveles: el orden reproductor de la providencia natural, la economía global del cuerpo y su pneuma, y el ámbito de la enfermedad que puede serle anejo.

El acto sexual es necesario para la perpetuación de la especie, pero el esperma es una substancia preciosa y hay que evitar su dilapidación. Violencia, exceso y extenuación son los peligros que rodean al acto sexual. No obstante, mientras para las mujeres es necesaria una cierta práctica constante que limpie su cuerpo de humores y las precava de la histeria, todo exceso en el varón, al identificarse la sustancia espermática con la virilidad, los torna «afeminados» tanto física como moralmente. Así pues, si la austeridad es deseable para el varón, este mismo concepto resulta problemático para las mujeres, y tal parece haber sido uno de los debates de la época. Por un lado, al ser considerado el cuerpo femenino orientado principalmente a la reproducción, toda continencia excesiva resultaría perjudicial; pero, por otro lado, los defensores de la virginidad femenina valoran las ventajas del desconocimiento del deseo sexual antes del matrimonio, con lo que se lograría una preservación de la calidad de su semen.

Las relaciones sexuales ordenadas a la procreación responden, no a un imperativo moral, sino a toda una normativa de prudencia encaminada a lograr una bella descendencia. En tal sentido se estudiará la edad más conveniente para daca sexo, el momento del día, la estación, las circunstancia del acto...

Las reflexiones conyugales de los dos primeros siglos (principalmente los *Preceptos conyugales* de Plutarco, textos de Musonio, Séneca, Epicteto, el tratado del matrimonio de Hierocles, textos neopitagóricos del periodo helenístico[36] introducen ciertas variaciones con respectos a los tratados económicos de Je-

---

36. Véase, con respecto a estos últimos, Sara B. Pomeroy, *Diosas, rameras, esposas y esclavas*, Madrid, Akal, 1987, 152 ss.

nofonte, Platón o Pseudo-Aristóteles. En primer lugar, el arte de conducirse en el matrimonio se define menos por una técnica de gobierno enmarcada en la ciudad, que por un vínculo individual. En segundo lugar la moderación de la conducta se sitúa más en los deberes de la reciprocidad que en el dominio sobre los otros. El interés por la procreación se combina con valores referidos al amor, el afecto, el entendimiento y la simpatía mutua. Los textos estoicos van a elaborar todo un modelo de relación entre los esposos, a la vez dual y universal, que busca cumplimentar un fin social y natural, un deber. El matrimonio se define como un estado conveniente y benerable para el sabio. Mientras la Grecia clásica basaba la buena marcha del *oikos* en las cualidades naturales diferentes en el hombre y la mujer, los estoicos otorgan a los dos esposos una igual capacidad para la virtud. Esto último nos vuelve a enfrentar al problema de la valoración de la igualdad y la diferencia, pues como Giulia Sissa apuntaba la igualdad ante un modelo masculino se salda con la identificación de mujer e imperfección.

Resumiendo, podemos afirmar que el arte de la conyugalidad forma parte integrante de la *culture de soi*, introduciendo, como bien apunta Foucault, una situación cambiante, que inicia la problematización en torno a la mujer, ésta en cuanto esposa es valorada, parte de una situación diferenciada e inferior, no obstante el esposo debe considerarla como su compañera por excelencia, formando una unidad consigo mismo. Ello introduce una gran variación en la consideración del matrimonio y de la mujer, por la cual ésta última debe ser redefinida en su especificidad y en su nueva igualdad proporcional.

Empieza a establecerse el ideal de que las relaciones sexuales sólo deberían tener su lugar en el matrimonio, lo que reordena una nueva problematización en torno al adulterio y a la exigencia de la doble fidelidad conyugal, que en el caso de la mujer es un mandato y en el del esposo una orientación moral.

Tres son los trazos fundamentales que determinan la ética conyugal delineada por los moralistas del estoicismo tardío al comienzo de la época imperial: monopolio de las relaciones sexuales en el matrimonio, «deshedonización» de estas relaciones —que entre los esposos no deben obedecer a una economía del placer—, y acentuación de la finalidad procreadora. Ciertamente algunas de estas líneas se hallan ya en Platón y volveremos a

encontrarlas en el cristianismo, pero, como Foucault subraya, ello no debe hacernos pensar en una simple identidad, pues: el expuesto monopolio sexual del matrimonio remite menos a utilidades externas o negatividad interna del placer, que a un intento de conjugar el vínculo de los cónyuges, su relación sexual y el rol social de la familia, todo ello integrado en la cultura de sí.

Nos encontramos, por consiguiente, ante una estética de la existencia, ante una estilización moral, sugerida a unos pocos. Esta libre elección ética basada en el *cura sui* escapa a la normatividad de la Ley, y a la censura del pecado, sin renunciar a la universalidad que nace de la libre adecuación de una élite al orden de la naturaleza introyectado en las prácticas del yo. Estamos, en palabras de Foucault, frente a una *universalité sans loi*.

Y es esta misma estilística de la existencia la que se va alejando de los muchachos como objeto amoroso, transmutando este primer origen de la Erótica en una nueva reflexión en torno al amor, la virginidad y el matrimonio.

Esta interpretación foucaultiana que acentúa la prácticas del yo, el *cura sui*, como origen de la subjetivación, no deja de tener ciertos puntos discutibles.

A mi modo de ver se privilegia excesivamente el rupturismo con respecto a los conceptos de actividad/pasividad y dominio, importantísimos también, como ha mostrado Paul Veyne, en la cultura romana, y que Foucault sólo ha tomado en cuenta en la época clásica griega, ello nos priva de una línea de continuidad que mostraría, más ampliamente y enmarcándola, las modificaciones introducidas por la nueva moral conyugal.

Por otro lado, si el eje elegido es el desmenuzamiento de la subjetivación, habrá que concordar con Mark Poster[37] en que el elemento emocional está insuficientemente tratado. En orden a una clarificación de la genealogía de la identidad de los sexos hubiera sido también conveniente ampliar el periodo y los géneros literarios estudiados. Por sólo poner un ejemplo, incluiríamos así el diálogo de Plutarco de Queronea (45-120 d.C.) *acerca del amor*, donde nos muestra a una Ismenodora activa en un papel casi varonil con respecto al joven pretendiente Bacón, y donde se alude también, como referente del imaginario colectivo, al famoso mito de las Lemnias, que asesinaron a todos los

37. «Foucault y la tiranía en Grecia», *op. cit.*

hombres de la isla, instaurando un matriarcado. También son relevantes los debates del siglo II en torno a cuál es el mejor tipo de amor y que aparecen reflejados en autores como Luciano o Aquiles Tacio, nos presentan a la mujer como sujeto y objeto de la pasión erótica. Los relatos novelescos de amor y aventuras que florecieron en el siglo II, aún dentro de un estereotipo femenino tradicional, nos muestran un nuevo ideal de mujer mucho más audaz, que sortea las dificultades externas en defensa decidida del amor y la felicidad, recuérdense: *Quéreas y Calírroe, Dafnis y Cloe, Leucipa y Clitofonte...* donde el protagonismo de los amantes es parejo.[38]

Finalmente, para Pierre Hadot, el proceso de interiorización expuesto por Foucault se halla indisolublemente unido a la gestación de una nueva manera de estar en el mundo, que consiste en tomar consciencia de sí como parte de la Naturaleza y de la Razón universal; dimensión universalizadora, transcendencia y exteriorización, que encuentra insuficientemente acentuados en la obra foucaultiana. Mientras que Jean-Pierre Vernant considera acertada la forma en que Foucault diferencia lo que los griegos denominaban «los placeres» frente a la invención moderna de la sexualidad, y el seguimiento que efectúa sobre el momento de emergencia de la categoría de individuo, a través de la noción se «sí-mismo», Hadot piensa que es muy difícil aplicar las nociones de yo y de sujeto en la Antigüedad, que el yo para los antiguos es un *daimon* interior, más que un sujeto, un objeto interior, y que los desarrollos de Foucault, desde un punto de vista de los estudios especializados clásicos, contienen ciertas inexactitudes de apreciación.[39]

2.2. *Roma en la época clásica. La mujer y la moral familiar*

El periodo tratado por Foucault en su tercer tomo de la *Historia de la sexualidad* ofrece mayores posibilidades para un estudio de las relaciones entre los sexos y la definición de los géne-

38. Véase Carlos García Gual, *Audacias femeninas*, Madrid, Nerea, 1991.

39. Véase Pierre Hadot, «Réflexions sur la notion de "culture de soi"», y coloquio posterior en *Michel Foucault philosophe*, Rencontre Internationale, París, 9, 10, 11 enero 1988, París, Des Travaux / Seuil, 1989.

ros, dado que la problematización de la conyugalidad es un hecho explícito.

Hacia el final de la República la vida familiar en Roma había sufrido diversos cambios.

La legislación agústea al respecto (*Lex Iulia de maritandis ordinibus, Lex Papia Poppaea y Lex Iulia de adulteriis*) estableció la obligatoriedad del matrimonio, de todos los hombres entre veinticinco y sesenta años y de todas las mujeres entre veinte y sesenta; como incentivo a la procreación se concedió la exención de la tutela (*iure liberorum*) a las mujeres que habían tenido tres hijos, si eran libres, o cuatro si habían nacido exclavas y por esta razón eran liberadas. La *Lex Iulia de adulteriis* convertía la fidelidad conyugal en un asunto público, más allá de la jurisdicción doméstica, conllevando en sí misma una intención moralizadora. Sin embargo los textos de Séneca y más específicamente de Juvenil parecen dar a entender un ambiente real de mayor flexibilidad y una cierta emancipación femenina, lo que por otro lado era contundentemente censurado por los moralistas.

La nueva moral conyugal, como ha señalado Foucault y también por ejemplo Aline Rousselle[40] estaba basada en la continencia. Esta austeridad, lo hemos visto en Foucault, no debe entender como una influencia del cristianismo. Como ha explicado Paul Veyne los *Patres familias* habían perdido poder autónomo para convertirse en súbditos del príncipe, lo que transformó la «aristocracia competitiva» en una «aristocracia de servicio», su poder despótico en el ámbito de la *domus también* queda menguado, todo ello condiciona una mayor importancia de la privacidad; la nueva moral conyugal viene pues determinada en las clases altas por un cierto conformismo social. Las clases más bajas asumen también este modelo, «la autorepresión reactiva de los plebeyos» les hace partícipes de una nueva dignidad.[41]

Todo ello introduce, como apunta Eva Cantarella,[42] una relación totalmente original entre los sexos, basada en la premisa de que el vínculo hombre-mujer no puede ser de puro dominio. La mujer romana que se adaptaba al estereotipo de la *matrona*:

---

40. Aline Rouselle, *Porneia*, París, PUF, 1983.

41. P. Veyne, «La famille et l'amour sous le Haut-Empire romain» y «El imperio romano», obras citadas.

42. E. Cantarella, *La mujer romana*, Universidad de Santiago de Compostela, 1991, 95.

trabajadora, doméstica, atenta a su familia, educadora de los hijos, animosa y valiente, obtenía la admiración pública y privada.[43] La «mujer-modelo», en su fortaleza y vigor, traduce un ideal femenino del que se hallan alejadas el común de las mujeres, y que posibilita un ensalzamiento de las individualidades a la vez que la censura misógina del conjunto, como es el caso de Séneca que puede cantar las alabanzas a Marcia precisamente porque «está lejos de la debilidad del alma de su sexo».[44] Sobre el fondo de la debilidad propia del carácter femenino se recorta el perfil ideal de la matrona, aquella que participa y desarrolla ciertas virtudes —en su definición viriles— precisamente al cumplir su cometido femenino. Recordemos, por ejemplo, cómo Musonio Rufo, caracteriza a esta mujer ideal: «En primer lugar una mujer tiene que ser una buena ama de casa y hábil calculadora de lo que conviene a la casa...; pero conviene también que la mujer sea dueña de sí misma; debe ser capaz de conservarse pura respecto a amores ilícitos y a placeres inmoderados; no debe ser exclava del deseo, ni pendenciera, ni muy gastadora, ni extravagante en su indumentaria. Éstas son las obras de una mujer virtuosa y a ellas habrá de añadir las siguientes: controlar su temperamento, no dejarse vencer por la tristeza, sobreponerse a toda emoción... Una mujer tal... está preparada para alimentar a sus hijos con su pecho, para atender a su marido con sus propias manos y para hacer con diligencia aquello que algunos consideran obra de esclavos. ¿Realmente no sería una mujer así una gran ayuda para el que se hubiera casado con ella, un adorno para sus familiares y un noble ejemplo para cuantos la conocen?» (*Reliquiae* III).

Este es también el estereotipo que se repite constantemente en los epitafios funerarios: *casta, pia, frugi, domiseda, lanifica...*

¿Puede este modelo considerarse el resultado de una estilización estética de la vida, el proceso autónomo de una subjetivación, práctica de libertad y elección no normativa? Las diferencias con las características masculinas son evidentes. Podemos aceptar como semejanza que la moral propuesta no es en este caso tampoco universal ni normativa. Se parte de un carácter femenino intrínsecamente negativo, débil e imperfecto; por

43. Véase Amelia Castresana, *Catálogo de virtudes femeninas*, Madrid, Tecnos, 1993.
44. Seneca, *Ad Marciam de consolatione*, I, 1.

otro lado, las concubinas y hetairas están explícitamente excluidas; así, no se espera que el ideal femenino sea una norma obligatoria, sino un ejemplo a imitar, que exclusivamente algunas mujeres excepcionales lograrán plenamente. Pero ese logro no es el resultado de un proceso de subjetivación y autonomía, sino una participación en determinadas virtudes masculinas, que en la mujer se orientan hacia un estatus de dependencia.

Como Eva Cantarella concluye: «Ésta, en materia de relaciones entre sexos, es la paradoja romana: los valores que las mujeres romanas transmitían, de los que eran las guardianas más seguras, eran los valores de una sociedad más patriarcal que ninguna otra, tanto en la organización jurídica y social como en la mentalidad. Desarrollando, orgullosas de hacerlo, la obligación que se les asignaba, las mujeres romanas reproducían de generación en generación la cultura de un mundo de hombres que, teniendo sólidamente en sus manos el poder, dejaban a las mujeres el honor, la fama y una falsa libertad: la de quien acepta, haciéndolas suyas y extrayendo las ventajas que derivan de ellas, las reglas que otros han dictado».[45]

2.3. *Del dominio del cuerpo al cuerpo dominado. Anatomía ética sexuada*

Buena parte de las carencias foucaultianas en torno a la variable del género y referencia a las mujeres, han sido paliadas por otros investigadores.

Aline Rousselle en su libro *Porneia* estudia el ámbito de los deseos sexuales, partiendo del *Corpus hipocrático* (VI a.C. hasta el comienzo de la era cristiana), la obra de Galeno (s. II) hasta la *Colección médica* de Oribaso (s. IV), con lo que abarca el periodo analizado por Foucault en el tomo III de su *Historia de la sexualidad* y el tratado en el IV tomo inédito. Rousselle introduce también la variable del género, así mientras el masculino es un cuerpo que debe ser dominado por el propio sujeto, el femenino queda definido como cuerpo sometido. Su libro, publicado antes que el de Foucault, coincide en la síntesis de la reglamentación dietética y médica del cuerpo masculino, pero tiene la

45. E. Cantarella, *op. cit.*, p. 97.

ventaja de extender su investigación a un periodo más amplio y aportarnos la visión sobre el cuerpo femenino, tan de forma tangencial tratado por Foucault. Recordemos algunos de sus planteamientos.[46]

Es la clase aristocrática la que solicita a los médicos del Imperio romano orientaciones sobre las reglas de vida, generando una reflexión que aúna los consejos médicos con la ética, la filosofía, las costumbres o la práctica deportiva.

Curiosamente, como señala Rousselle, ningún capítulo de los textos de Oribaso concierne a la conservación de la salud de las mujeres. Y a los capítulos dedicados en el *Corpus hipocraticum* a la conservación de la salud de los varones corresponden los libros que se ocupan de las enfermedades femeninas, todas en relación con la zona genital y el útero. De ello podemos entresacar una visión diferenciada: mientras el cuerpo masculino se entiende como un organismo equilibrado cuya salud hay que mantener, el femenino aparece marcado por la imperfección y la enfermedad, y reducido como elemento rector a su genitalidad. Los consejos en torno a su salud quedan referidos no tanto al propio cuerpo femenino sino a la reproducción, a la salud del feto. Así los mismos síntomas eran tratados en los varones por medio de vendajes o ejercicios musculares, requiriendo en las mujeres cuidados genitales. Por otro lado hay que tener en cuenta que mientras en el caso de los hombres la observación de los médicos es directa, las mujeres suelen ser tratadas por otras mujeres, estableciéndose una mediación.

La reducción genital del cuerpo de las mujeres y el modelo analógico masculino hace que frecuentemente se valore el embarazo como remedio a las enfermedades femeninas y que el tema de su aportación seminal constituya un debate constante, estableciéndose una división de posturas entre los que consideran que el placer de la mujer es indispensable para la buena concepción y los que lo consideran aleatorio. Aristóteles, para el que la mujer es un macho mutilado, ya había constatado que el placer femenino no es necesario para la fecundación. Galeno,

---

46. Véanse también Paola Manuli, «Donne mascoline, femmine sterili, vergini perpetue: la ginecologia greca tra Ippocrate e Sorano», en *Madre Materia*, Turín, Boringhieri, 1983. Y estrictamente para Grecia las otras dos partes del libro: «Madre materia: dona, casa, città nell'antropologie di Aristotele», de Silvia Campese, y «Il corpo della donna: lineamenti di una ginecologia filosofica», de Giulia Sissa.

aún afirmando la existencia de un esperma femenino, no lo había igualado al masculino. Si en Aristóteles la mujer no transmite ni esperma ni pneuma, será el estoicismo quien considere que la madre aporta un pneuma a la criatura, aunque no esperma. Soranos y Rufus de Efeso llevan hasta sus últimas consecuencias las apreciaciones de Aristóteles, llegando incluso a descartar la necesidad de un placer consciente femenino en la relación sexual. Así, la ginecología de Soranos y los consejos de Rufus son manuales de fecundación destinados a los maridos.

Como hemos apuntado más atrás, mientras la continencia es una forma de estilización moral masculina, la obligatoria continencia femenina de las doncellas, mujeres solas o viudas es considerada frecuentemente como causa de la *histeria*. Sin embargo para Soranos la virginidad es conveniente tanto para el hombre como para la mujer, constatando que las mujeres casadas en Roma sufrían igualmente crisis histéricas, que no debían por tanto reducirse a la continencia sexual. Será con el desarrollo del cristianismo que el tema de la virginidad empiece a extenderse como modelo a imitar: Tertuliano, Cipriano, Gregorio de Nisa y otros muchos cantarán sus virtudes.

La continencia en la mujer tiene como fin el preparar y garantizar la fidelidad conyugal, las diversas teorías en torno a las ventajas de la relación sexual y el embarazo justificar su uso moderado en el matrimonio. El sabio no debe ser lujurioso con la esposa; para Plutarco, las mujeres que eran visitadas muy a menudo por sus esposos corrían el riesgo de tomar excesivo gusto al amor y estar más predispuestas al adulterio. En general, como dato empírico, podemos establecer que el ideal de la moderación contribuía a alargar la vida de las mujeres, cuya esperanza se hallaba entre los veinte y treinta debido a las complicaciones de los múltiples embarazos y partos. El desarrollo de la nueva moral conyugal y de la continencia acerca el modelo de templanza masculino y femenino, así Musonio establece la conveniencia de una mayor formación filosófica en las mujeres, haciéndolas merecedoras de mayor consideración por parte del esposo, para éste se propone como deseable la renuncia a las relaciones con las manumisas y los esclavos de ambos sexos; la negación del aborto y del infanticidio, y la común demanda de fidelidad, completan un cuadro de respeto mutuo y hermosa familia numerosa.

Sin embargo, este supuesto desarrollo de la igualdad y del respeto a la esposa legítima tiene al menos tantas ventajas como inconvenientes. Según Aline Rousselle,[47] para las mujeres de las clases elevadas el ser dispensadas de la obligación de procrear tras el tercer hijo y la existencia de concubinas, representaba una liberación y la posibilidad de alargar su esperanza de vida, concordando bien con el ideal de moderación respetable. El acrecentamiento de la fidelidad conyugal en el estoicismo tardío y posteriormente a causa del cristianismo, multiplicó sus partos, arruinó su independencia y las abocó a problemas que hasta el momento estaban reservados a concubinas y esclavas, ampliando su interés por las prácticas anticonceptivas y abortivas. El supuesto éxito de la igualdad, constituyó la derrota, al menos de una élite de mujeres, matronas y emancipadas de finales del Imperio. Pírrica victoria que se trasluce por ejemplo en que sabios como Marco Aurelio hiciera trece hijos a su mujer, «de obediencia perfecta» según escribe el filósofo en su *Pensamientos* (I, 29). De nuevo, como siglos más tarde tras la Revolución francesa, el origen de la decadencia del Imperio queda ejemplificado en un puñado elitista de mujeres emancipadas que supuestamente se negaron a cumplir con su tarea natural, doméstica y reproductiva, recayendo sobre los hombros de las mujeres —casadas o vírgenes— buena parte de la regeneración moral, regeneración a la que, como siempre, deben contribuir cumplimentando los estereotipos de abnegada sumisión.

Para valorar esta ambivalencia de la nueva moral, en principio más igualitaria, es necesario aguzar lo que Kelly Gadol denomina «visión doble»,[48] para distinguir lo que parece en general positivo o *progresista,* y las consecuencias que esos mismos hechos pueden tener para la emancipación de las mujeres. En este sentido hemos podido separar el efecto perverso que la fidelidad tuvo para una parte de las mujeres, así también cierta crítica ha sólido oponer una supuesta mayor libertad del mundo antiguo a una represión de la carne por parte del cristianis-

47. A. Rousselle, «La política de los cuerpos entre la procreación y la continencia», en *Historia de las mujeres*, t. I., *op. cit.*

48. K. Gadol, «The Social Relations of the Sexes.Methodological Implications of Women's History», en *Women, History and Theory*, Chicago, The University of Chicago Press, 1984, 2-3.

mo (Foucault ha mostrado claramente las líneas de continuidad y diferencia de esta austeridad), y partiendo de un modelo sexual claramente masculino se ha valorado la virginidad femenina como una negación. Frente a ello habría que afirmar que la castidad predicada por los obispos constituye una forma de independencia y liberación para la mujer casada contra su voluntad, el camino de la virginidad y el monacato su acceso a una «profesión relativamente igualitaria»; la virginidad como androginia espiritual libera a las mujeres de su carácter femenino pecador, dirigiéndolas al camino neutro, angélico (?) de perfección, donde sus posibilidades son casi parejas a las del varón, que también ha de liberarse de su masculinidad.

2.4. *El modelo viril del estoicismo*

¿Podemos aceptar que el «dominio de sí» estoico no incluye a las mujeres como parece pretender Foucault?

Según venimos afirmando, manifestar el paradigma androcéntrico de la antigüedad puede servir a la Teoría feminista como evidencia de un modelo que se toma por universal para el género humano siendo que sólo estaba pensado para el varón (tal es por ejemplo la postura de Amparo Moreno en su análisis de la *Política* de Aristóteles). Pero el dar por supuesta esta exclusión, si realmente no era total, contribuye aún más a consolidar la invisibilidad de la mujer en nuestra tradición cultural.

La relectura de obras como las Consolaciones a Marcia y Helvia de Séneca pueden otorgarnos claves de la aplicación a las mujeres del modelo viril del estoicismo, tratando de mostrar el grado de exigencia moral a las mujeres y su diferencia con los varones.

Hemos visto que la consolación a Marcia comienza resaltando su alejamiento de la debilidad y demás defectos del espíritu femenino, precisamente su carácter excepcional anima a Séneca a proponerle una actitud esforzada frente a los que sucumben al dolor, se trata por tanto, no de una censura o de una obligación moral, sino de una invitación a lograr una estilización anímica, que, basada en su «fuerza de espíritu» y «valor», le haga superar los momentos adversos. Marcia le recuerda «el antiguo modelo» femenino. Este antiguo modelo está represando por Lucrecia,

que se apuñaló para no sobrevivir a la deshonra de una violación y Clelia que liberó a las jóvenes rehenes, cruzando a nado el Tiber bajo las flechas, y retornó en busca de los jóvenes cautivos. Ambas son muestra del coraje político en defender la pureza de la descendencia y la juventud de la ciudad.

Musonio afirmaba que era necesario educar a las niñas, como a los varones, en la justicia, la templanza y el coraje: «Del coraje podría decirse que sólo conviene a los varones, pero yo no comparto esta opinión. Pues es menester que la mujer actúe virílmente y que no sólo sea excelente, sino también que esté libre de cobardía, de manera que no se deje abatir por el esfuerzo ni por el temor...; si hay en las mujeres alguna carencia en esto, se debe más a la falta de ejercicio que al hecho de no estar naturalmente dotadas de coraje».[49]

En un momento de la consolación Séneca responde a una supuesta objeción de Marcia «Sé lo que dices: "Te olvidas que estás consolando a una mujer, me presentas modelos masculinos". ¿Y quién ha dicho que la naturaleza actuó mal con el carácter de las mujeres y redujo sus virtudes? Igual energía tienen, créeme, igual posibilidad de actuar honrosamente, con tal de que tomen la decisión» (16.1).

Sin embargo, excepto algunos momentos en que el arquetipo viril sirve para el modelo femenino heroico, como es el caso del coraje político que hemos visto ejemplarizado en Clelia, la energía, el valor y la templanza suelen reconducirse al modelo doméstico en el que la moderación se convierte en recato y la templanza en garante de la fidelidad conyugal.

Según Foucault el estocismo resta importancia a la oposición actividad/pasividad que habíamos visto como fundamental en el horizonte griego. Pero (y así lo hemos criticado en el parágrafo 2.1) ello no debe hacernos olvidar que la nueva moral emerge sobre este fondo, profundamente arraigado en Roma, como Paul Veyne afirma,[50] antes de que el estoicismo y el cristianismo establezcan una moral relativamente igualitaria para hombres libres, mujeres y esclavos, predomina un virilismo ligado al estatus social en que mujeres y esclavos están al servicio

---

49. Citado por Aline Rousselle en «La política de los cuerpos...», *op. cit.*, pp. 355-356.

50. P. Veyne, «La homosexualidad en Roma», en *Sexualidades occidentales* (trad. cast., Barcelona, Paidós, 1987).

del placer del amo, por ello Séneca el viejo puede escribir: «la impudicia (o sea la pasividad) es una infamia para el hombre libre..., para el esclavo constituye el más absoluto deber hacia su amo; para el liberto, representa un deber moral de gratitud».[51] El varón adulto y libre que era homófilo pasivo, *impudicus*, se hacía, como en Grecia, acreedor del desprecio más absoluto. La debilidad no era consecuencia de esta desviación sexual, sino ésta última manifestación de una falta de virilidad. El acto que representa el colmo de la abyección es la felación, en la que un varón obtiene placer pasivamente, dándolo al otro, ofreciendo servilmente su cuerpo. No obstante aún existe un acto más infame: el *cunnilingus*, que ejemplifica el grado más bajo de degradación, en el que un varón se rebaja servilmente para otorgar placer a una mujer. Igualmente la homofilia femenina, o que la mujer adopte un papel activo sea con mujeres o con hombres, representa el profundo horror hacia un mundo invertido.

Partiendo de esta configuración valorativa, hondamente falócrata y arraigada en Roma, podemos comprender mejor la emergencia de la nueva moral conyugal y la pervivencia suavizada y compartida del modelo ético viril que el estoicismo también transmite.

Grecia proponía el paradigma de dominio y autodominio a partir del primado de la actividad, intentando controlar el exceso y la pasividad, neutralizar lo femenino, la mujer era la gran ausente. En Grecia y Roma la mujer no es un igual, es un hombre imperfecto, pero con el estoicismo y la nueva moral conyugal comienza a ser algo problemático, cuyo estatuto hay que delimitar, es a la vez inferior al varón, pero también su compañera (aproximativamente su igual). La relativa presencia de las mujeres como objeto real y de reflexión hace que les sea adjudicado un arquetipo viril heroico y doméstico en versión femenina. Pero será el cristianismo quien debe enfrentarse con el problema de otorgar una identidad a las mujeres, conciliando una igualdad espiritual de ambos sexos con una supeditación real de aquellas.

Probablemente Foucault tiene razón y la moral estoica se piensa desde el modelo masculino, lo que no quiere decir que

---

51. *Ibíd.*, pp. 59-60.

de forma subsidiaria y como excepción no diseñe un patrón que puede proponerse a algunas mujeres. En este caso, no tomar en cuenta esta posible aplicación contribuye a invisibilizar más aún a la mujer y sitúa el estudio foucaultiano en una óptica deliberadamente androcéntrica.

¿Cómo se aplicaría el modelo estoico masculino a algunas mujeres excepcionales?

Siguiendo la tónica habitual de estereotipos dominantes participados excepcionalmente por individuos de un estatus inferior. Ello genera lo que podríamos denominar *promoción imperfecta del meritorio, falacia del liberto o del nuevo rico*. Se toma al individuo como meritorio, el estereotipo dominante se pretende universal, así se le exige que tienda a él, pero se le recuerda implícitamente que no le pertenece de suyo. El estereotipo para el individuo de rango inferior será una copia desvaída del estereotipo general. Ello hace que este individuo sea objeto privilegiado del *doble vínculo* o la doble moral: a veces se le pedirá que actúe según el modelo general y otras según la normativa específica de menor rango. En ocasiones la reglamentación de separación será clara y humillante, en otras ambigua y subrepticia.

Tenemos así: *a*) estereotipo general, autónomo, autosuficiente, encuentra su razón en sí, y *b*) copia desvaída de menor rango, subsidiaria, heterónima, encuentra su razón en el verdadero modelo, busca implícitamente el interés y la aprobación de *a*, estando abocado a la sumisión.

Desde este esquema, por ejemplo, las virtudes propuestas por la moral estoica a la mujer, como el control de sí, la armonía y la moderación, aparentemente son reflejo de la moral propuesta a los hombres, cuando de hecho lo que intentan es un funcionamiento armónico de la casa, la conyugalidad, la educación y el cuidado de los hijos, para facilitar el «buen ambiente» que le permita al *pater familias* ocuparse de sí mismo, del cuidado de sí, pues es para él para quien está pensado el estereotipo general. Pero no se trata de que no haya moral para la mujer o exclusión de ésta, sino manipulación engañosa, exigencia ambigua, doble moral, utilización rebajada del modelo general, basado esta vez falsariamente en la autonomía y el control, siendo que el verdadero fin de este patrón rebajado es la sumisión. Ello hace que la moral estoica aplicada a las mujeres sufra no sólo de inapropiación al reproducir un arquetipo viril, sino que vea

profundamente trasformados los logros de ésta: carece de autonomía, no está basada en la libertad, no realiza una subjetivación propia, y parte y genera una concepción del cuerpo y de la identidad de género heterodependiente, asumiendo diversos grados de analogía, proporcionalidad cuantitativa, imperfección u oposición.

2.5. *Revisión de las implicaciones androcéntricas del análisis foucaultiano*

Tras la lectura del tomo 3 de la *Historia de la sexualidad* y el desarrollo de algunos de sus aspectos menos tematizados, podemos recapitular nuestra valoración.

Foucault, alejándose del biologicismo y del naturalismo muestra el sexo como construcción cultural ligada a la subjetivación pero no marcada según el género, que es uno de sus señalizadores más determinantes. Ciertamente en el tomo 1 y en el 3 existen referencias también a la mujer, pero siempre desde un punto de vista del varón, sin desentrañar la diferencia sexual como eje de una genealogía de la identidad de género.

Cuando se pretende hablar del sexo en general se habla subrepticiamente de la formulación hegemónica del sexo: masculino, heterosexual, adulto. Obtenemos de esta manera la historia de la sexualidad desde el punto de vista de un sólo sexo. Pero el sexo no es un constructo unívoco. La ética greco-latina no debe entenderse únicamente como no universal y no necesaria, sino también como exclusiva. No es que aparezca como propia de una clase o estamento, sino que surge precisamente por las separaciones de clase, sexo y edad, e implica estas mismas divisiones. Busca la perfección del ciudadano frente a lo que no es él ni debe ser, y para ello cartografía la sociedad y asume esta cartografía. No basta por tanto, para realizar una historia de la ética o de la sexualidad, constatar que es la de un sólo sexo o clase, pues su misma definición implica el carácter básico de aquello que separa y frente a lo que se define (lo femenino, la pasividad como referente oculto), manteniendo su ideal como una conjuración constante de los peligros que estos otros representan: ética del señorío frente al esclavo, del ciudadano frente al extranjero, del varón frente a la mujer, de la acti-

vidad frente a la pasividad, de la adultez frente a la minoría de edad. Son todas estas oposiciones las que delimitan los peligros de los que el ciudadano debe precaverse: pasividad, afeminamiento, carencia de poder, blandura, falta de dominio, carencia de autoridad, de posesión y de imagen pública..., y las que establecen el marco en el que definirá su cuerpo, su identidad política y sexual, y las propias relaciones con su cuerpo y con los otros, en un proceso en que el dominio va trasladándose de la esfera pública a la privada, problematizándose, haciéndose más frágil y generando una subjetivación, relaciones menos despóticas y una nueva moral basada en el cuidado de sí y la incardinación en la universalidad de la Naturaleza y la Razón.

Habría por consiguiente que realizar una historia desde la diferencia de género, edad y poder; únicamente en el diseño de ese mapa tiene sentido la génesis de la ética y de la sexualidad.

Foucault advierte que se está hablando de una opción exclusiva, para a partir de ahí asumir el punto de vista hegemónico, pero no problematiza suficientemente cómo es precisamente ese diseño global de una economía política de la verdad y de los cuerpos el que puede explicar esa opción exclusiva, que va de la prepotencia a la consideración crecientemente problemática del otro.

Cuestión aparte es averiguar si esa opción históricamente exclusiva tiene elementos que puedan trascender su «genealogía» y perseverar como modelos elegibles hoy. Pienso que si se realiza una correcta analítica del poder subyacente, podemos extrapolar ciertos elementos: subjetivación, estética de la existencia, moral electiva, cuidado de sí... siempre que ello se retome con la misma libertad con que Foucault habla de ellos, esto es: sin pretender promover una vuelta al modelo greco-latino como paradigma deseable.

El tratamiento foucaultiano de la historia de la sexualidad al no aplicar al tema los propios logros de su analítica del poder, arrastra fallos etnocéntricos, cronocéntricos y androcéntricos. El asumir la no universalidad de la opción ética grecolatina no lo libera de desentrañar sus condicionantes. Foucault no aplica su método genealógico en los tomos II y III, o en todo caso lo hace desde una mera versión gnoseológica desprovista de sus corolarios de dominación, con lo cual no desbroza las implicaciones básicas del eje fundamental de su pensamiento: el entra-

mado poder/saber. Una historia de la sexualidad realizada desde un género y no de los géneros invalida la objetividad del estudio, partir de la perspectiva de un sólo sexo naturaliza implícitamente esa perspectiva. Historifica conceptos como: cuerpo, carne, deseo, placer... pero no los marca según el género, con lo cual realiza una historificación incompleta.

Las exclusiones de un sistema pueden ser irrelevantes o fundamentales en su coherencia teórica, la exclusión del género, su ocultamiento y la no consideración de sus formulaciones, no son un capítulo anecdótico en la Historia de la filosofía, sino fundamental para comprender la configuración epistémica que pretende postular el sujeto, la ética, el cuerpo, la política —y legitimarlos. No se puede hablar de todo ello sin asumir la variable del género, su papel y su realidad. La misión de una crítica feminista es poner de manifiesto estos expedientes ocultos y deconstruir las pretensiones de validez de aquellos planteamientos que no los incorporan como categoría de análisis. La diferencia sexual condiciona la identidad de género, se establece el arquetipo viril como referente con lo cual la diferencia analógica es reconducida sistemáticamente a diferencia cuantitativa siguiendo los criterios: Más/menos, exceso/defecto, presencia/ausencia, lo que va a determinar su transposición política, las normas de equilibrio ético y la determinación del espacio público y privado.

El proceso de subjetivación expuesto por Foucault no agota toda su complejidad, deja fuera el elemento emocional y resulta insuficiente para explicar la socialización de la identidad de género. No basta, repito, constatar la ausencia de la mujer (evita así, ciertamente, exportar un modelo marcado según el género como modelo universal) pero, de nuevo, sólo considerando la variable de género el modelo de subjetivación puede verse completo, señalando en primer lugar hasta qué punto el cuidado de sí parte del higienismo de un cuerpo masculino, de la problematización que afecta únicamente al *pater familias*..., para a continuación valorar cómo se aplica este modelo viril analógica, cuantitativamente o incluso de forma opuesta al género femenino.

3. La ética como arte de libertad

Foucault no desarrolla una ética propiamente dicha, pero de la misma manera que al hilo de la *Voluntad de saber* descubrimos el trazado de su analítica del poder, los tomos segundo y tercero de la *Histoire de la sexualité* muestran cómo la actividad sexual se va constituyendo en «problema moral», e igualmente cómo va constituyéndose el «problema moral» a través de las técnicas de sí y el dominio de los placeres y deseos.

Un poco sin proponérselo Foucault va desentrañando lo que podríamos denominar una *genealogía de la ética*, que, a través de la erótica, la dietética y las *technologies du soi*, da lugar a un proceso de subjetivación que va a generar la noción de individuo y el poder individualizante (pastoral) que aún hoy heredamos. Realizar una ontología de nuestro presente nos lleva a analizar arqueológicamente el doble condicionante político de individualización y totalización simultáneas en las estructuras del poder moderno. La consecuencia de esta genealogía no será el proponer una teoría ética globalizante y unitaria, sino dotarnos de armas conceptuales para desembarazarnos de un tipo de individualización presente a través de los siglos y ayudarnos a promover nuevas formas de subjetividad.

Para todo ello el proceso que va desde la *épiméléia héautou*, uso de los placeres, dominio de sí (s. V a.C.), *cura sui*, tecnologías de sí (correspondencia, examen de conciencia, *Hypomnèmata*...) (ss. I-II d.C.), hasta la hermenéutica, desciframiento y purificación del yo (cristianismo) nos ofrece un camino en el que Foucault entresaca el momento de la estética de la existencia como fase previa a las éicas normativas universales que puede mostrarnos sugerencias en una nueva conformación ética de la libertad y del arte de la subjetividad.

3.1. *Elementos de análisis*

Foucault constata la ambigüedad del término «moral». «Por moral se entiende un conjunto de valores y de reglas de acción que son propuestas a los individuos y a los grupos por la intermediación de aparatos prescriptivos diversos, como pueden ser la familia, las instituciones educativas, las iglesias,

etc.»[52] Pero también se entiende por «moral» el comportamiento real de los individuos en relación a las reglas o valores que le son propuestos. Habrá pues que diferenciar entre las reglas de conducta, la conducta real, y algo más importante, la forma en que un individuo establece su relación con diversas reglas constituyéndose como sujeto moral.

Así mismo, distingue las morales «orientadas hacia la ética» que desarrollan las formas de subjetivación moral y las prácticas de sí orientadas al desarrollo, la reflexión y la transformación personal, y las morales «orientadas al código» que buscan principalmente determinar un sistema de valores, reglas y prohibiciones. Si bien ambos aspectos se hallan entremezclados habitualmente en las diversas propuestas morales, son las primeras las que más interesan a nuestro autor, viendo en Grecia y Roma un ejemplo de esta estilización subjetivante alejada de la obligatoriedad universalizadora de la norma.[53]

Por tanto, podemos concluir que Foucault entiende la ética como una parte de la moral. La filosofía moral se ocuparía de la elaboración y criterios de legitimidad de un código moral, la sociología de la moral del estudio de la conducta moral, el análisis ético que nuestro autor emprende pretende estudiar el proceso de subjetivación por el que un individuo se convierte en sujeto moral.

Cuatro serán los conceptos que nos permitan estudiar el sentido y caracterización de las diversas morales y diferenciar la relación con uno mismo en que Foucault centra la ética:

a) *La substancia ética*, esto es, la parte de sí mismo que el individuo constituye como materia principal de su conducta moral.[54] Para los griegos la substancia ética la constituían los *aphrodisia*, los actos ligados al placer y al deseo; para san Agustín, por ejemplo era la hermenéutica del deseo y el pecado.

b) *El modo «d'assujettissement»*, es decir, el modo según el cual los individuos reconocen las obligaciones morales que se les imponen,[55] por ejemplo: un principio estético de la existencia, la ley natural, la ley divina...

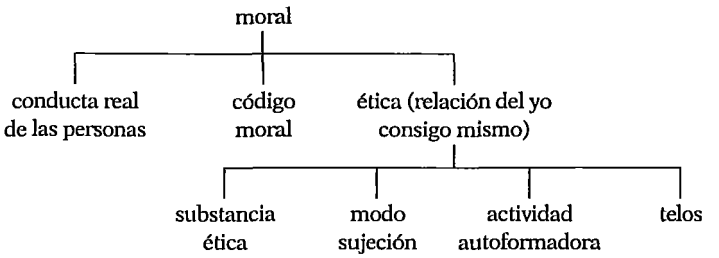
---

52. UP, p. 32.
53. Véase UP, pp. 36-37.
54. UP, p. 33.
55. «A généalogie de l'individu moderne», en Dreyfus y Rabinow (trad. franc., pp. 133 ss.).

c) *Formas de elaboración del yo,* medios mediante los cuales nosotros nos podemos transformar a fin de convertirnos en sujetos morales, y que en un sentido amplio podemos denominar prácticas de sí o ascetismo.[56]

d) *La teleología moral* que determina en qué clase de ser queremos convertirnos cuando desarrollamos un comportamiento moral. Y que determina diversas variaciones; puro, inmortal, libre, bueno, feliz, dueño de sí...

Según todo ello el esquema de Foucault para entender la moral, tal y como lo ha sintetizado Arnold I. Davidson[57] sería el siguiente:



3.2. *Subjetivación y prácticas de libertad*

Como el mismo Davidson apunta, uno de los mejores logros de todo este aparato metodológico foucaultiano consiste en que, al aislar la relación con uno mismo como componente separado de la ética, abre un ámbito de análisis extraordinariamente fructífero a la hora de establecer las diferencias entre códigos morales semejantes. Así, por ejemplo sistemas morales como el estoicismo y el cristianismo, cuyos códigos de austeridad son semejantes quedan ampliamente delimitados en su línea de ruptura con respecto a la forma de subjetivación.[58]

---

56. Foucault ha analizado en diversos lugares el autoexamen, los Hypomnemata, la correspondencia, la exomologesis, la exaugoresis... Véase al respecto «L'écriture de soi» y *Technologies of the Self.*

57. Arnold I. Davidson, «Arqueología, genealogía, ética», en David Couzens Hoy (comp.), *Foucault* (trad. cast., *op. cit.*, p. 252).

58. *Ibíd.*, pp. 253-254.

La distinción foucaultiana entre ética y moral no se ajusta a la tradicional neokantiana entre *Moralität* y *Sittlichkeit*, no se trata para él de reconstruir una totalidad transcendental, racional y normativa, ni de legitimar racionalmente los valores, sino de estudiar las prácticas de sí en una sociedad dada y las transformaciones que generan. Pero poner el acento sobre las prácticas autoformadoras del individuo nos dibuja toda una visión dinámica del sujeto y de la libertad que componen una efectiva cara inversa de «la muerte del hombre», los «cuerpos dóciles» o el sujeto producido por el entramado poder/saber. Si hasta el momento Foucault había estudiado las relaciones entre el sujeto y los juegos de verdad desde el punto de vista de las prácticas coercitivas, de la «objetualización», ahora lo va a hacer desde la «subjetivación», con notables diferencias frente a épocas anteriores pero partiendo de una cierta continuidad. Precisamente porque el sujeto no es una substancia sino un elemento dinámico constituido históricamente de maneras diversas, podemos, alejándonos del determinismo y la naturalización, analizar los modos de autotransformación, entendiendo *le mode d'assujettissement* como ejercicio de libertad práctica, de elección de una manera de ser, orientando el trabajo ético hacia el abandono de las formas de individualización impuestas, eligiendo como fin ético el desafío a toda forma de dominación.

Esta tarea de libertad, esta ética de la invención, del riesgo de constituirse a sí mismo en una relación diferente con la verdad, es el rasgo con que John Rajchman caracteriza la apuesta del último Foucault.[59] Para Foucault, siguiendo a Kant, la libertad constituye la condición de posibilidad de la ética, pero en contraposición al filósofo alemán, esta libertad no tendrá un horizonte transcendental nouménico, sino histórico. «La libertad es la condición ontológica de la ética. Pero la ética es la forma reflexiva que toma la libertad.»[60] Esta posibilidad de práctica de libertad se opone a una visión totalizante y cerrada del poder, que según nuestro autor él nunca ha defendido, pues, como hemos visto más atrás, no cabe confundir las relaciones de poder con los estados de dominación y «es preciso ad-

59. Véase John Rajchman, *Michel Foucault, la liberté de savoir*, París, PUF, 1987.
60. M. Foucault, «L'éthique du souci de soi comme pratique de liberté».

vertir que no puede haber relaciones de poder sino en la medida en que los sujetos son libres».[61]

3.3. «*Ethos*» *filosófico*

Para Foucault la tarea hoy de la filosofía debe entrañar un trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo, en un análisis crítico del mundo en el que vivimos, en modo alguno orientado a legitimar lo que ya se sabe, sino encaminado a *penser autrement*. «El trabajo del pensamiento no consiste en denunciar el mal que habitaría secretamente todo lo que existe, sino en presentir el peligro que amenaza en todo lo que es habitual, y hacer problemático lo que es sólido.»[62]

Y para ello Foucault no requiere un suelo firme, una teoría global de la que hablar, basta sin duda la «crítica nominalista», porque, como Paul Veyne resalta, la originalidad de Foucault consiste en convertir nuestra finitud en fundamento de nuevas certezas;[63] Foucault, continúa Veyne, no se preocupaba de fundar sus convicciones, tampoco atacaba las de los demás, sino las racionalizaciones con las que pretendían justificarlas. Un crítico genealógico no dice nunca: «yo tengo razón y los otros se equivocan», sino solamente: «los otros se engañan al pretender tener razón».

Ciertamente volvemos al problema del criptonormativismo, existe una carencia de base normativa explícita en la obra foucaultiana o más propiamente de interés en su fundamentación; la resistencia, el cuerpo... han sido los bastiones que en su última época se desvelan como nombres de un horizonte más explayado: la libertad.[64]

Para Rorty este talante de *chevalier de l'autonomie*, de intelectual romántico parece un buen modelo para el ser humano

---

61. *Ídem.*

62. «Deux essais...», en Dreyfus y Rabinow, pp. 325-326.

63. P. Veyne, «Le dernier Foucault et sa morale», *Critique*, 471-472 (agosto-sept. 1986).

64. Según Christian Bouchindhomme, «Foucault, la morale, la critique», en *Michel Foucault philosophe*, Rencontre Internationale..., *op. cit.*, la libertad ha sido la real base normativa, en su dimensión ontológica, más allá del mero derecho formal, la que ha regido su genealogía de la moral social contemporánea, y que finalmente se enuncia en los dos últimos tomos de su *Historia de la sexualidad*.

individual, pero no resulta aceptable en sus vagas implicaciones sociales que remiten a un inconcreto anarquismo más propio del poeta que del filósofo.[65]

Lo bien cierto es que Foucault jamás quiso definirse políticamente, sus críticas, sus manifestaciones son concretas y puntuales, sin siquiera querer determinar un frente de ataque unitario y orgánico. Criterios más estéticos que normativos, configurando cada vez más la opción de un *ethos* intelectual que busca desarrollar un estilo de existencia.

3.4. *La vida como obra de arte*

La ética del intelectual debe llevarlo a ser capaz de desprenderse de sí mismo, modificando su propio pensamiento y el de otros. Nos encontramos aquí igualmente alejados de la filosofía como contemplación teorética de la verdad o como mero motor de transformación de la realidad, ni Aristóteles ni Marx. La noción de desprendimiento comporta un cierto significado ascético de la función intelectual, que debe entenderse en el sentido grecolatino de esfuerzo y transformación de sí, y no en el cristiano de negación de uno mismo, Foucault lo caracteriza así: «una elaboración del yo por sí mismo, una transformación estudiosa, una modificación lenta y ardua en el cuidado constante por la verdad».[66]

Encontramos en este proceso dos ejes claves, que una lectura superficial ha podido caracterizar como ajenos a la tópica foucaultiana: el sujeto y la verdad. Porque se trata de reflexionar sobre la manera en que el ser humano se transforma en sujeto y ello en relación con la verdad. Ciertamente, lo ha señalado François Ewald,[67] no se entiende aquí verdad como el acuerdo entre el pensamiento y el objeto, sino como aquello

---

65. Rorty, «Identité morale et autonomie privé», en *Michel Foucault philosophe..., op. cit.* Estas apreciaciones emitidas en el Congreso Internacional celebrado en París en 1988, fueron contestadas por François Ewald, M. Frank y Rajchman, mostrando cómo *le souci de soi* foucaultiano tenía sentido precisamente en relación con *le souci de l'autre*, y que Rorty reprochaba a Foucault no ser un filósofo funcionario del Estado democrático, cosa que en modo alguno hubiera deseado ser.

66. M. Foucault, «Le souci de la verité», *Magazine Litteraire*, 207 (mayo 1984), p. 22.

67. F. Ewald, «La fin d'un monde», *Magazine Litteraire*, 207, *op. cit.*, p. 32.

que nos conmina a pensar de determinada manera, no desde la universalidad sino desde la particularidad que promueve diversos regímenes de verdad, desde el precario lugar que produce sistemas de generalización, pues no cabe confundir la negación de la universalidad con la ausencia de verdad o el mero relativismo nihilista. Si de alguna manera queremos seguir tildando a Foucault de nihilista, habrá que concordar con André Glácksman en que se trata de un nihilismo en sentido positivo, como la condición necesaria hoy para la ética. Pues precisamente es el relativismo de los valores la condición de la percepción de lo intolerable y, consecuentemente, de la acción moral; la no aceptación, ni postulación de valores absolutos, la inexistencia de un mundo seguro que nos arropa y protege se convierte en condición de posibilidad de la ética y de la acción moral.[68] Ni el cielo estrellado sobre nosotros, ni la ley moral en nuestro interior, una acción a la intemperie, que debe crear sus apuestas y sus rechazos, sus prácticas de libertad y su verdad. Una postura que no busca fundar sus propias normas, sino mostrar la imposibilidad de toda fundamentación, su carácter particular y condicionado, la ficción de una Ley que construye su pretendida universalidad a base de la exclusión de otras particularidades no reconociendo la suya propia.

De nuevo hay que considerar si esta ausencia de fundamentación normativa es una carencia foucaultiana, una postura más poética que filosófica achacable a incongruencias gnoseológicas de su pensamiento, o simplemente el reto asumido, tras el fin de la metafísica, de seguir pensando, más allá de la nostalgia de las ruinas nouménicas y positivistas, a través de una acción para la cual la elección estética conlleva consecuencias éticas y políticas.

La madurez para Foucault consiste en este enfrentarse a la crisis de la modernidad, de una manera a la vez heroica, lúcida, e irónica, equidistante del fundamentalismo y de la frivolidad; asumiendo el hecho de que la acción no puede basarse ni en teorías universales e históricas del sujeto individual y de la escritura, ni en las condiciones de la comunidad y del habla. La posibilidad de una nueva moral universal es vista por Foucault

---

68. A. Glücksmann, «Le nihilisme de Michel Foucault», en *Michel Foucault philosophe. Rencontre..., op. cit.*, pp. 395-398.

como una verdadera catástrofe. Según afirman Dreyfus y Rabinow:[69] «Como nos demostró Foucault en sus últimos libros y en su vida, hay una especie de integridad ética e intelectual que, mientras se opone vigorosamente a las justificaciones de nuestras acciones en términos de religión, derecho, ciencia o fundamento filosófico, de todos modos trata de producir una nueva forma de vida ética que ponga en primer plano la imaginación, la lucidez, el humor, el pensamiento disciplinado y la sabiduría práctica».

Para Paul Veyne, dado que en el mundo moderno es imposible fundar ya una moral, Foucault nos muestra cómo «el yo es la nueva posibilidad estratégica».[70] La práctica de sí se convierte en un dominio complejo y múltiple, en la que todo individuo puede intentar hacer de su vida una obra de arte.

Foucault, herido de muerte por una enfermedad en la que el placer, la sexualidad y la vida perpetúan la incongruente condena de un cuerpo cada vez más extenuado, vuelve sus ojos hacia la moral greco-latina, reencontrando el valor de la amistad, la serenidad postrera, una urgencia por ocuparse ante todo de sí mismo, por pegeñar, como hermosamente narra Maurice Blanchot,[71] una ética individual que le permitiera hacer de su existencia —de lo que le quedaba de vida— una obra de arte.

3.5. *Insuficiencias de la ética foucaultiana*

La mayor parte de las críticas a la ética foucaultiana son externas a su pensamiento, es decir, parten de posturas y supuestos filosóficos que nuestro autor no compartía. Se le ha criticado su falta de universalidad, de explicitación de su base normativa, y —como hemos visto en capítulos anteriores— se le ha achacado relativismo, nihilismo, ineficacia política... Pero frente a ello, nuestro autor rehusó siempre la respuesta. Si hubiéramos de aceptar las catalogaciones, el horizonte de la ética

---

69. Dreyfus y Rabinow, «¿Qué es la madurez? Habermas y Foucault acerca de "qué es el iluminismo"», en David Couzens Hoy, *Foucault*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1988, p. 138.

70. P. Veyne, «Le dernier Foucault et sa morale», *op. cit.*, p. 939.

71. M. Blanchot, *Michel Foucault tel que je l'imagine*, París, Fata Morgana, 1986 (trad. cast., Valencia, Pre-textos, 1988, 69).

foucaultiana tendría concomitancias en primer lugar con las éticas grecolatinas, que analizó, de la *enkrateia* y *cura sui*, y podría alinearse con ciertos trazos comunes al situacionismo, pragmatismo, emotivismo, contextualismo, amén de las influencias claras de Nietzsche y, en menor grado Heidegger. Sin que con todo esto queramos reducir su aportación a una mera remodelación, pues hay que tener en cuenta el carácter propio y original de su pensamiento, que creo haber perfilado en los puntos anteriores.

El debate histórico y contemporáneo de la ética ha reiterado los puntos de mutua crítica entre las diversas corrientes, no se trata de reproducirlo aquí, pero conviene recordar que la obra foucaultiana se ha ocupado persistentemente de demoler las nociones de universalidad, unidad, substancialismo, verdad como *adequatio* independiente de las estrategias de poder, evidenciando una postura de contextualismo nominalista crítico. Por todo ello, si en algo resultan acertadas las apreciaciones foucaultianas resulta absurdo el pedirle que se justifique frente a posturas cuya obra se ha ocupado persistentemente de desmantelar. En todo caso habría que preguntar a los detractores desde qué suelo epistémico indubitable y universal hablan, cómo lo legitiman, desde qué teoría unitaria deducen políticas efectivas, cómo hoy tras la caída de la metafísica y la crisis de la Modernidad pueden aún seguir hablando de un pensamiento fuerte asentado en conceptos no suficientemente revisados de Sujeto, Teoría o Verdad. Como a todos aquellos que en el momento de la publicación de *Las palabras y las cosas* seguían hablando del hombre, Foucault sàlo les responde con su risa filosófica.

Pero todas estas críticas a su obra en general las hemos ido tratando a lo largo de este texto, por lo que podemos centrarnos meramente en el aspecto ético. Decíamos al concluir el capítulo 3 (§ 3.1.) que el diseño de la ética foucaultiana completaría sus ofertas frente a las demandas de resistencia y utopía.

Si se pretende que toda acción realmente emancipadora debe tener como horizonte la utopía, no podremos encontrar en Foucault el menor apoyo, sino más aún, una apuesta disuasoria.

Ciertamente las utopías consuelan, disponen espacios uniformes, límpidos, coherentes y perfectos, cielos a los que podemos aspirar, que rigen, en una mejora progresiva, como ideales

regulativos, nuestros anhelos. Las utopías permiten las fábulas y los discursos, se encuentran en el filo recto del lenguaje hacia el bien y la verdad. Pero Foucault ha elegido el suelo resbaladizo, múltiple y cambiante de las *heterotopias* que «inquietan [...] porque minan secretamente el lenguaje, porque impiden nombrar esto y aquello, porque rompen los nombres comunes o los enmarañan, porque arruinan de antemano la "sintaxis" y no sólo la que construye las frases —aquella menos evidente que hace "mantenerse juntas" (unas al otro lado o frente de otras) a las palabras y a las cosas».[72]

La oposición de Foucault a presentar una Teoría Global no puede entenderse como una insuficiencia de su pensamiento sino como un rechazo totalmente deliberado basado: *a*) en el talante falseador de toda Teoría Global que construye el Universal desde un particularismo que generaliza ocultando las exclusiones de las que parte, *b*) en la imposibilidad de ésta para dar cuenta, como abstracta y limitada por su totalización, de las relaciones microfísicas y transversales, y *c*) en la no deseabilidad ética y política de cara a desarrollar prácticas de libertad, de una moral universal y de un horizonte normativo obligatorio. Es la Teoría Global la que, en sentir de Foucault, se manifiesta como gnoseológicamente imposible, descriptivamente insuficiente y moralmente interesada.[73]

Ahora bien, ¿es posible construir una ética renunciando al horizonte de la universalidad?

Evidentemente lo es y por ello Foucault, siguiendo a Nietzsche se retrotrae a los modelos anteriores al último estoicismo y al cristianismo, antes de que se consume el paso de una ética individual a otra universal, antes de que la autorrealización

---

72. *MCH*, p. 9 (trad. cast., p. 3).

73. El talante *a*) falseador de toda teoría Global ha sido desarrollado por F. Ewald, «Droit: systèmes et stratégies», *Le Débat*, 41 (sept.-nov. 1986). La imposibilidad señalada en *b*) es respondida en «Politics and Ethic: An Interview»: «This is doubtless what people mean when they reproach me for not presenting an overall theory. But I believe porecisely tha the forms of totalization offered by politics are always, in fact, very limited. I am attempting, to the contrary, apart from any totalization —which would be at once abstrct and limiting— to open up problems that are as concrete and general as possible, problems that approach politics from behind and cut across societies on the diagonal, problems that are at once constituents of our history and constituted by that history [...]» (Paul Rabinow (ed.), *Foucault reader*, Nueva York, Pantheon Books, 1984, 375. Un desarrollo del punto *c*) lo podemos encontrar en Dreyfus y Rabinow, «Deux essais...».

personal quede subsumida en la obligatoria obediencia a la Ley moral.

El rechazo del universalismo moral, no es, por otro lado, tan ajeno al pensamiento contemporáneo, la crisis del ideal Ilustrado afecta también al cielo normativo de los imperativos categóricos, a la fundamentación de la razón práctica, y ello desde el pragmatismo a las posturas críticas de la modernidad, ya sean pre o postmodernas. Para MacIntyre nuestra época no sería ni moderna ni postmoderna sino moralmente emotivista, aún cuando para este autor la causa se halle en la pérdida del sentido del fin del hombre y su inserción en la comunidad, horror que debería hacernos retrotraer premodernamente a Aristóteles, recobrando la teleología y la moral comunitaria de las virtudes.[74] Será también la tradición pragmatista quiere, lejos de la nostalgia por un fundamento común y universal, abogue por la tarea social práctica y el acuerdo intersubjetivo (James), abandonando la convicción de la existencia intuitiva de principios morales anteriores a la afirmación de la autonomía humana (Rawls). Para Rorty, perdido el sustento metafísico y epistemológico hay que sustituir en el terreno pragmático el afán de objetividad por el de solidaridad.[75] Tanto el neoaristotelismo como el pragmatismo, y a pesar de sus diferencias, optan por la crítica de las utopías y el rechazo de las fundamentaciones éticas últimas. El respeto del *ethos* vivido y concreto se regiría por imperativos hipotéticos y reglas de prudencia encaminados a lograr una vida buena. A mi modo de ver tal supuesto no se reduce únicamente a su lectura conservadora, ni la mera moralidad universal garantiza el ejercicio de la crítica y la autonomía. Quizás sea la interpretación foucaultiana de Kant como precursor de una ontología de nosotros mismos, la que nos posibilite la clave del ejercicio de la crítica desde la subjetividad, en la que ésta se convierta en elemento innovador de nuevas prácticas de libertad, ligadas al razonamiento hipotético, la constante revisión y la orientación si no a una vida buena sí a una vida bella.

---

74. Véase A. McIntyre, *After Virtue*, Duckwort, Londres, 1985 (2.ª ed.) (trad. cast., Crítica, Barcelona, 1987).

75. Rorty, «Solidarity or Objectivity», en J. Rachman y C. West (eds.), *Post-Analytic Philosophy*, Nueva York, 1986, 3-19.

La rebelión frente al universalismo viene también avalada por la defensa postmoderna de las diferencias, donde no sólo los *Grandes relatos,* sino la pretendida legitimidad por el consenso representaría un arbitrario freno a la heterogeneidad de los juegos de lenguaje (Lyotard). En el panorama filosófico francés la relectura de Nietzsche propició una visión genealógica de la moral, más tendente a la filosofía del martillo y el nihilismo que a la fundamentación. Mayo del 68 desarrolló el situacionismo en una suerte de hedonismo festivo, los años ochenta vieron el esplendor del narcisismo, el individualismo y el mundo privado. Es en este marco de nietscheanismo intelectualmente anarquizante, retorno al individuo y renacer de la estética, donde debemos situar la reflexión ética foucaultiana, que no obstante representa una ruptura frente a la frivolidad postmoderna y un giro original y propio. Por supuesto, alejada, también, en cuanto influencia directa, del neocomunitarismo conservador, el pragmatismo liberal o las éticas discursivas. Ni la comunidad originaria y los valores tradicionales, ni los derechos humanos o la fundamentación de la democracia, ni la comunidad de habla o el pragmatismo transcendental, representan espacios que Foucault desee compartir o siquiera rebatir.

De este sucinto apunte podemos concluir, frente a los que se rasgan las vestiduras por el rechazo foucaultiano a una ética universal y normativa, que este rechazo es bastante común en el panorama contemporáneo de la fundamentación moral; pero no podemos sin más asimilar todas las posturas como parece hacerlo la escolástica habermasiana.

En la actual coyuntura filosófica los defensores de la universalidad y de la fundamentación de la Ley moral tienen como tarea el responder a las críticas de la crisis de la modernidad, estableciendo sus criterios de legitimidad, tras la reformulación de los conceptos de razón, realidad, sujeto, e historia. Frente a ello las posturas que rechazan toda fundamentación moral universal se encuentran con la dificultad de justificar sus criterios valorativos frente al mero relativismo cultural o la elección subjetiva, ya hablemos de utilitarismo, emotivismo, pragmatismo, comunitarismo, situacionismo, narcismo individualista o nihilismo. Quizás es que en el fondo no cabe sino apelar a la certeza, la creencia, la eudaimonía, la reconsideración crítica y constante de una moral provisional perpetuamente revisada.

Foucault se negó siempre a explicitar sus opciones, deseos o creencias, en la convicción de que quienes pretendían justificarlas no efectuaban sino una problemática generalización desde la particularidad. En el fondo apelar al cuerpo o a la certeza subjetiva de la autorrealización, no es más débil, gnoseológicamente hablando, que fundamentar la filosofía moderna, como hizo Descartes, en la intuición. Reconozcámoslo, desde la secularización de la ontoteología, no ha habido ya verdadera fundamentación incontestable, pero habrá que acostumbrarse a vivir con los despojos sin teñir la nostalgia del Todo con nuevos nombres.

Recapitulando pues, las insuficiencias de la ética foucaultiana en cuanto a la universalidad y explicitación de sus bases normativas no pueden entenderse propiamente como tales sino como fruto de su apuesta filosófica. Habremos de evaluar no tanto sus fundamentos cuanto sus resultados.

En este terreno la ética foucaultiana nos ofrece un desarrollo cognoscitivo de la genealogía de la moral y de los procesos de subjetivación, problematiza estos últimos abandonando la idea del sujeto como mero constructo para introducir la libertad como posibilidad de la ética, estableciendo teóricamente un concepto reformulado de verdad, un ejercicio de la crítica racional y una praxis de la autotransformación. La analítica del poder queda así despojada de todo transcentalismo negador del sujeto para abrirse a una tematización fluida de las relaciones de poder, posibilitando un sujeto que estratégicamente replantea las formas de individualización impuestas para ensayar nuevas prácticas de libertad. La acción ética queda salvaguardada como forma concreta de resignificación, de hacer funcionar nuevas ficciones en el interior de la verdad, y ello transformando las relaciones poder/saber tanto en el terreno teórico genealógico descriptivo, cuanto en la praxis donde forzamos nuevas elecciones de subjetivación, puesto que al analizar la episteme desde el eje de las prácticas discursivas se evita la tradicional separación entre teoría y praxis. Por todo ello, empleando una terminología que le es ajena, podemos evaluar la ética foucaultiana como autónoma y emancipadora, en un sentido bien diferente al ilustrado, sin religarlo a nociones de Universalidad, Ley Moral, fundamentación de los Derechos Humanos, de la democracia, Progreso o liberación.

Este caudal generador de acción no se concreta en ningún

proyecto político de reforma universal, ni utópico de lucha última, lo que en modo alguno implica ineficacia política o paradójico conservadurismo nihilista; bien al contrario, lejos de toda totalización, abre el espacio de las luchas inmediatas, transversales, en una eficacia crítica y puntual de la que su vida dio cumplida cuenta.

3.6. *La ética feminista y Foucault*

Feminismo y ética

El análisis de las éticas universales de cuño ilustrado desde un punto de vista feminista ha puesto de manifiesto el sesgo androcéntrico de éstas, tras la imagen de abstracta universalidad existe una reiterada y no reconocida diferenciación de género, que excluye a las mujeres del ámbito general para relegarlas a la cumplimentación de ciertas virtudes específicas.

Especial interés tienen las filosofías de Kant y Rousseau pues establecen el marco conceptual en el que surgen las modernas corrientes de pensamiento ético y social.

El pensamiento político de Rousseau representa una encendida defensa de la autonomía del individuo, la distribución igualitaria del poder, la democracia directa, la libertad y la igualdad. Sin embargo estos principios se quiebran a la hora de su plasmación práctica, especialmente en el caso de las mujeres y de su exclusión del espacio público. El Contrato Social, como señala Pateman, al rebelarse contra la legitimación teológica y patriarcal del poder político, pretende fundarse sobre la igualdad y libertad de cada individuo, pero de hecho se resuelve como un asesinato del Padre, en el que los hijos establecen un pacto fraternal, pacto de varones que excluye a las mujeres, y que para poder construir un nuevo orden social debe haber sido precedido por otro menos publicitado: el contrato sexual a partir del cual se legitima la subordinación de las mujeres y su exclusión como sujetos del contrato social, éstas aceptan la sujeción a cambio de la protección.[76]

---

76. C. Pateman, *The Sexual Contract*, California, Stanford University Press, 1988 (trad. cast., Barcelona, Anthropos, 1995).

La doble moral y el doble y desigual tratamiento de los sexos en Rousseau han sido ampliamente denunciados incluso por las propias ilustradas. La lectura comparada del *Contrato Social y el Emilio* nos muestra cómo mientras la libertad es el elemento definitorio del hombre, la mujer es caracterizada por su dependencia y sumisión al varón, proponiéndose una educación diferenciada y limitada intelectualmente para ésta; paradójicamente, a la vez que el origen de la desigualdad es denunciado para el género humano, la desigualdad entre los sexos es legitimada naturalmente.[77]

Igualmente Kant, al establecer los principios a priori del estado jurídico: libertad, igualdad e independencia, caracteriza a las mujeres y los niños como ciudadanos pasivos, excluyéndolos de la participación efectiva en la legislación del Estado (véase *Geminspruch, La Paz perpetua, Metaphysik der Sitten*). Mientras a la esfera masculina corresponde la universalidad de lo *sublime*, las mujeres son relagadas a la consecución de algunas virtudes bellas y amables (*Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*).[78]

Baste pues recordar a estos dos padres de la Modernidad filosófica, para situar la tesitura frente a la que se encuentra el feminismo. Al igual que en la revisión gnoseológica, con respecto a la ética el feminismo, tras constatar el androcentrismo presente en las líneas fundacionales de la Modernidad, sólo puede o bien denunciar esta abstracta y engañosa universalidad, pretendiendo limpiar este subtexto generizado y patriarcal resguardando no obstante el horizonte de la universalidad ilustrada

---

77. Véase, por ejemplo, Eva Figes, *Actitudes patriarcales: las mujeres en sociedad*, Madrid, Alianza, 1972, cap. 4, y Roda Cobo Bedia, «Crisis de legitimación patriarcal en Rousseau» e «Influencia de Rousseau en las conceptualizaciones de la mujer en la Revolución francesa», en *Actas del Seminario permanente. Feminismo e Ilustración. 1988-1992*, Instituto de Investigaciones Feministas, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1992. En general para el tema feminismo e Ilustración cabe destacar las investigaciones del seminario permanente del mismo nombre como una de las labores más serias hoy al respecto.

78. Véase también al respecto Adela Cortina, «De lo femenino y lo masculino: las virtudes olvidadas en la moral point of view», cap. 11 de *Ética sin moral*, Madrid, Tecnos, 1990; Luisa Posada Kubissa, «Cuando la razón práctica no es tan pura», en *Feminismo y ética, Isegoría*, 6 (nov. 1992), Madrid, y «Kant: de la dualidad teórica a la desigualdad práctica», en *Actas del Seminario permanente. Feminismo e Ilustración*, *op. cit.*, y Ángeles J. Perona, «Sobre incoherencias ilustradas: una fisura sintomática en la universalidad», en *ibíd.*

como deseable, o bien rechazar todo el legado universal ilustrado por considerarlo intrínsecamente androcéntrico, reivindicando una ética diferente.

El primer caso correspondería a lo que Celia Amorós denomina feminismo de raíz ilustrada. Se parte aquí de la tesis, desarrollada entre otras por Seyla Benhabib, de que la renuncia al punto de vista de la universalidad tendría implicaciones indeseables e inaceptables para el feminismo. «Concebimos difícilmente un feminismo al margen de los ideales y de los valores ilustrados, a la vez que lo entendemos como un aspecto particularmente significativo de esa "Ilustración de la Ilustración" en que todos los críticos de la Modernidad que no han renegado de ideales emancipatorios están empeñados».[79] También según Cristina Molina, para la emancipación femenina «fuera de la Ilustración no hay más que el llanto y el crujir de dientes». La igualdad, como afirma Amelia Valcárcel, es la suposición por excelencia para que la moral sea posible, la opción por la universalidad abre el camino para la reconstrucción del genérico, desde la libertad y la solidaridad pactada, como constructo ético, como exis emancipatoria.

En el extremo opuesto encontraríamos, por ejemplo, la «ética de la diferencia sexual» de Luce Irigaray. Para esta autora la exigencia ética implica subvertir teórica y prácticamente el rol histórico impuesto a la mujer, realizando una verdadera revolución del pensamiento, reinterpretando las relaciones entre el sujeto y el discurso, el sujeto y el mundo, denunciando la impostura de lo masculino pretendiéndose modelo universal y neutro. Hay que liberar el elemento maternal-femenino, en su historia, en su espacio, en su sensibilidad, en su genealogía, para que la ética de la diferencia sexual sea posible. El criterio: lo Otro, lo infinito, la diferencia, una nueva relación con el imaginario, con el lenguaje y con los cuerpos.

Una opción intermedia es la desarrollada por Victoria Camps que, desde la defensa de los valores ilustrados de Justicia, Igualdad y Libertad, apuesta no obstante, en la construcción de las «virtudes públicas» democráticas, por la incorporación «irónica» de la mujer ante una tradición falsamente unitaria y universal,

---

79. C. Amorós, «Cartesianismo y feminismo. Olvidos de la razón, razones de los olvidos», en *Actas del seminario permanente. Feminismo e Ilustración*, *op. cit.*, p. 97.

por el desarrollo de sus valores propios, construyendo un nuevo discurso de la *dignidad* humana.[80]

En principio, la ética foucaultiana, y una lectura feminista de ésta, parece tener pocas concomitancias con las posturas expuestas. La éticas feministas ilustradas se enmarcan dentro de la revisión de la Modernidad, postura de la que Foucault se distancia por su rechazo de la universalidad y de la incontestabilidad de los valores de igualdad y progreso. De la ética de la diferencia sexual le separa el esencialismo subyacente a ésta.

Desde la caracterización que hemos realizado en apartados anteriores de la ética foucaultiana la cuestión sería ahora evaluar qué ventajas puede aportar al feminismo.

En primer lugar hay que determinar qué plus se exige a la ética feminista en particular frente a la ética en general. La ética feminista incide principalmente en la superación de las discriminaciones en función del sexo y atiende especialmente al desarrollo moral de las mujeres. Así pues, en primer lugar, hay que situarse en el *factum* de que las mujeres como género parten de una situación desventajosa histórica, teórica y prácticamente, por ello una ética feminista debe estar provista de los elementos críticos para regenerar y *regenerizar* toda una tradición, y de los medios y horizontes prácticos para transformar una situación discriminatoria. Todo ello, como considerábamos a la hora de analizar las necesidades de construcción del genérico, sujeto operativo, etc., nos exige ciertas normas de prudencia y una operatividad mayor de la que pueda permitirse un sujeto más cómodamente asentado en su tradición y ejercicio de potencialidades.

Este esfuerzo crítico y transformador no nos conduce, a mi modo de ver, necesariamente ni a una ética universal ni a una esencialista, solo si partimos de una ontología que las respalde estas opciones garantizan su efectividad, pero si nos situamos en la crisis de la Modernidad, entonces estaríamos fundamentando su legitimidad en metarrelatos problemáticos. La opción de la ética a seguir nos enfrenta de nuevo al debate Modernidad/Postmodernidad, abandonando el terreno seguro de la primera, el problema consiste en averiguar si una ética provisio-

---

80. Victoria Camps, «El genio de las mujeres», en *Virtudes públicas*, Barcelona, Espasa/Mañana, 1990.

nal, contextualizada, abierta a la diferencia y la heterogeneidad, crítica y nominalista es posible y qué aportaciones puede encontrar en la formulación foucaultiana.

Ética del cuidado / Ética del «souci de soi»

A las críticas al universalismo moral kantiano, formalista o cognitivista, por parte de los comunitaristas, neoaristotélicos, neohegelianos, postmodernos... se suma, en el debate sobre la teoría moral y las mujeres, el rechazo de Gilligan al modelo Kohlbergiano.

Resulta curioso, cómo a pesar de las grandes diferencias, tanto Gilligan como Foucault eligen el término «cuidado» en su relación concreta con la ética frente al universalismo abstracto. Si bien en Gilligan se trata de cuidado orientado hacia el otro y en Foucault de cuidado de sí.

Así, para Gilligan, la ética del cuidado y la responsabilidad se opone a la ética de la justicia y los derechos, que representan para Kohlberg el dominio de la moral. Según éste, como es sabido, existen seis estadios del juicio moral, en el nivel postconvencional (estadios 5 y 6) las decisiones se generan a partir de la consideración de derechos, valores o principios. En el estadio 5: estadio de derechos prioritarios y contrato social o utilidad, lo correcto consiste en mantener los derechos, valores y contratos legales básicos de una sociedad, aún cuando entren en conflicto con las reglas concretas y leyes del grupo. En el estadio 6: Estadio de principios éticos universales, se intenta el guiarse por principios éticos universales válidos para toda la humanidad.

A este «formalismo postconvencional» Gilligan opone un «contextualismo postconvencional»,[81] lo que explicaría que las diferencias entre mujeres y varones en lo que respecta a los juicios morales no deben entenderse como una regresión o un signo de debilidad o deficiencia de las primeras, sino como la manifiestación de otro tipo de desarrollo moral y de habilidades cognitivas por medio del cual las mujeres incorporan al juicio

81. Véase Murphy y Gilligan, «Moral development in Late Adolescence and Adulthood: A Critique and Reconstruction of Kohlberg's Theory», *Human Development*, 23 (1980), pp. 77-104.

moral la contextualidad, la narratividad, las relaciones con los otros, la ética del cuidado y de la responsabilidad.

Aun a pesar de las diferencias entre Gilligan y Foucault, sobre todo por el cierto esencialismo de la primera y la ausencia de diferenciación sexo/género del segundo, les une un mismo rechazo frente al modelo kohlbergiano que excluye las relaciones de parentesco, amor, amistad y sexo del dominio moral.[82] La ética foucaultiana, alejada de planteamientos normativos universales, muestra cómo el proceso de subjetivación, el cuidado de sí dio lugar al nacimiento de la ética, al individuo como sujeto ético, al surgimiento de la reflexión moral, en la gradación siguiente: prácticas materiales - autodominio y cuidado - hermenéutica de sí - ética - reflexión moral - universalización. No existe por tanto una separación entre el ámbito de lo personal, privado, y la universalización moral. Si Gilligan crítica como incompleta y falseadora la ética de la justicia y de los derechos que no toma en cuenta el cuidado y la responsabilidad, Foucault demuestra contundentemente cómo el cuidado de sí está en el origen de la reflexión moral, anulando la supuesta universalidad de las pretensiones normativas.

Las teorías universalistas parten de un sujeto, hipotético, autónomo, desincardinado, ideal, abstracto e intercambiable; no explicitan el proceso de subjetivación que da lugar al sujeto ético. Las teorías del contrato (de Hobbes a Rawls) y del consenso (Habermas), que están en la base de estos planteamientos, hipostasían un sujeto ideal en una situación ideal (de pacto o de habla) sin tomar en cuenta la historia o la materialidad de las prácticas discursivas, efectúan una interpretación logicista del discurso sin tomar en cuenta las relaciones poder/saber, separando de forma artificial la justicia de la vida buena.

Para Foucault, el universalismo desincardinado olvida su genealogía material y su deuda con el proceso de subjetivación; las interacciones entre lo individual y lo general suponen diversos modos de individualización y de estrategias de poder no explicitadas por este universalismo.

Para Gilligan, el universalismo olvida el contexto, la experiencia femenina del cuidado y la responsabilidad, la relación con el otro concreto.

---

82. Véase Kohlberg, «Synopses», p. 340.

En cualquiera de ambos casos la conclusión deducible es que se trata de un universalismo muy poco universal.

El contractualismo, el consensualismo y las éticas dialógicas incurren en la nostalgia del «hongo hobbesiano» y su proyección depurada como supuesto ideal no explicitado; este ser, inexistente y fundamentante, es todavía más débil que el hombre postulado por las ciencias humanas.

Una ética feminista foucaultiana

Con respecto a la ética feminista Seyla Benhabib ha mostrado cómo «la distinción entre justicia y la buena vida, la restricción moral a cuestiones de justicia, así como el ideal de autonomía moral de esas teorías tienen como resultado la privatización de la experiencia de las mujeres y llevan a una ceguera epistemológica para con el otro concreto».[83]

En mi opinión la incorporación a la genealogía ética, realizada por Foucault, de las prácticas materiales, de la reflexión en torno al cuerpo, los placeres, la hermenéutica del yo, superando su ausente tematización sexo/género, abre un camino microfísico de publicidad de lo privado, pudiendo ser perfectamente reutilizado en la perspectiva de la identidad de género desde la experiencia femenina.

Seguramente el *souci de soi* foucaultiano es tan masculino como la autonomía moral propuesta desde el universalismo, pero ofrece un marco donde la ética del cuidado puede ser integrada sin las peligrosas derivas hacia el esencialismo.

Si, volviendo a Benhabib, la teoría feminista puede realizar su tarea ética y emancipadora, desarrollando un *análisis explicativo-diagnóstico* de la opresión de las mujeres a través de la historia, la cultura y las sociedades, y articulando una *crítica anticipatoria-utópica*, la metodología foucaultiana puede ser de gran utilidad en el primer caso, acercándonos en el segundo modelos de crítica local y heterotópica. Por otro lado el universalismo interactivo, propuesto por Benhabib, y que yo comparto, despejaría buena parte de las prevenciones que contra el universalismo desarrolla el pensamiento foucaultiano: «El uni-

83. S. Benhabib, «El otro generizado y el otro concreto», en Benhabib y Cornella (eds.), *Teoría feminista y teoría crítica*, Valencia, Alfons el Magnanim, 1990, p. 143.

versalismo interactivo considera que la diferencia es un punto de partida para la reflexión y para la acción. En este sentido la «universalidad» es un ideal regulativo que no niega nuestra identidad incardinada y arraigada, sino que tiende a desarrollar actitudes morales y a alentar transformaciones políticas que puedan conducir a un punto de vista aceptable para todos. La universalidad no es el consenso ideal de *selves* definidos ficticiamente, sino el proceso concreto en política y en moral de la lucha de los selves concretos e incardinados que se esfuerzan por su autonomía».[84]

Tanto en la valoración general de las aportaciones foucaultianas, cuanto de sus aplicaciones a la temática sexo/género, no se trata de azuzar al primer y segundo Foucault contra el último sino de aunar su vertiente crítica y genealógica con su apuesta por una ética de la libertad.

Tal vez haya que concluir con Nancy Frasser que, en orden a desarrollar una teoría contextual, local y pragmática, Foucault no es «un buen marido» para el pensamiento feminista, pero puede resultar un interesante «amante ocasional».

Una ética feminista puede extraer de sus encuentro con la ética foucaultiana el talante crítico y deconstructor frente a las tendencias universalizantes, la reserva nominalista ante las teorías unitarias, el compromiso con la heterogeneidad, la contextualidad y las luchas locales, las armas conceptuales de la genealogía y la analítica del poder, la mirada microfísica, una noción estratégica de sujeto que apueste por la proliferación de nuevas formas de subjetividad, atento a las trampas esencialistas, intrínsecamente implicado en las prácticas de libertad, que reconoce en el cuerpo y los placeres el eje de resistencia, que apuesta por la libertad y la ficción de unir la estética a la ética en el reto de la autonomía.

Pero no podemos exigir programas ni compromisos cerrados, sino más bien, como en los amores azarosos, la pasión y la paradoja de su acontecer.

Quizás no debamos pedir más a un «amante ocasional», porque la ética, como la vida, es un camino propio en el que no cabe reclamar normas sino espacios abiertos.

---

84. *Ibíd.*, p. 127.

CONCLUSIÓN

A lo largo de estas páginas he intentando recapitular los hitos fundamentales del pensamiento foucaultiano con respecto a la arqueología, la noción del sujeto, las relaciones poder/verdad, la historia de la sexualidad, la ética... en cada capítulo los he enfrentado a las diversas reflexiones feministas al respecto, dibujando zonas fructíferas de encuentro, subvirtiendo a veces los planteamientos, no voy a repetir las conclusiones, a ellos me remito. No he querido trazar un trayecto unidireccional, sino enlazar y desentrañar los nudos de una red múltiple, en la que a veces había que esclarecer marañas y otras continuar tejiendo.

Foucault tiene mucho que aportar al pensamiento feminista en cuanto que éste, si desea hacerse dueño de su tradición y de su palabra debe arqueológicamente reconstruir su presencia/ausencia, realizar una efectiva genealogía de la diferencia sexual que sitúe a ésta como un eje básico de la investigación y la producción teóricas, desbrozar la analítica del poder que condiciona las relaciones entre los sexos, contribuir, en definitiva, a una nueva reformulación ética basada en la autonomía.

Pero también el pensamiento foucaultiano puede beneficiarse de su cruce con el feminismo. A lo largo de todo el presente estudio hemos constatado la ruptura entre un primer y un último Foucault. La brillantez de sus análisis del poder nos ofrecían

el corolario de un sujeto, construido, pasivo, casi feneciente; sus posteriores apuestas éticas dibujaban las prácticas de libertad en un cierto olvido de las estrategias de dominio; ambos momentos los hemos complementado con su aplicación a los desarrollos del sexo/género. Pues bien, no quisiera concluir sin avanzar una tesis, arriesgada pero que puede dar un vuelco a las interpretaciones al uso del conjunto de su obra: es la introducción de la noción de género, del concepto de diferencia sexual, la que puede establecer un paso de coherencia entre ambos extremos. La inclusión del concepto de diferencia sexual completa y matiza la configuración e investigación del sujeto autónomo de la ética que el último Foucault pretende, incorporando desde su propia materialidad y genealogía los hallazgos de su analítica del poder. Un sujeto ético sexuado no puede dejar de manifestar los entramados de poder/saber inscritos en su producción cultural, los procedimientos de normalización que han presidido la relación entre los sexos, las estrategias de dominio que han legitimado la voluntad de verdad de los dispositivos de sexualidad, la vertebración de los parámetros de actividad/pasividad que han condicionado la identificación y hegemonía de los sexos verdaderos. La noción de género otorga la materialidad, la arqueología perdida a un proceso de subjetivación que de otro modo aparece como falsamente neutro y superficialmente autónomo. Es la noción de diferencia sexual la que nos propicia incorporar a la ética de la libertad la memoria de las estrategias de poder que han configurado la producción de un sujeto sexuado, y que desde esta sexuación se apresta a construir una nueva y más amplia subjetividad.

Es desde esta perspectiva desde la que podemos retomar los interrogantes con que comenzábamos el presente estudio:

¿Qué se puede hacer con un autor que no quería ser un autor?, ¿con una obra que no deseaba ser una obra?, ¿con un crítico demoledor que jamás fundamentó su opción?, ¿con uno de los mayores analistas de las estrategias de poder y que sin embargo concluyó su vida apostando por una ética de la libertad?

Ciertamente, al menos, no ser mezquinos. Utilizar las rutas por las que desmenuzó mil aventuras entre las palabras y las cosas. Desarrollar sus cartografías sobre la dominación. Asumir el reto estético de una ontología del presente y de nosotros mismos que sigue persiguiendo el fantasma de la libertad cuando todos los rostros humanos ya han sido borrados.

BIBLIOGRAFÍA

Obras de Michel Foucault

(A partir de la bibliografía establecida por Jacques Lagrange.)

Libros

Maladie mentale et personalité, París, Presses Universitaires de France, col. Initiation philosophique, 1954 (trad. cast. de Emma Kestelboim, Buenos Aires, Paidós, 1954).

Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique, París, Plon, 1961 (trad. cast., México, FCE, 1976, 2.ª ed.).

Maladie mentale et psychologie, París, Presses Universitaires de France, 1962 (versión modificada: Parte II y Conclusión).

L'anthropologie de Kant, 2 vol. mecanografiados, París, Sorbona, 1961 (2.º tomo publicado por Vrin en 1964).

Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical, París, PUF, col. Galien, 1963 (trad. cast., México, Siglo XXI, 1966).

Raymond Roussel, París, Gallimard, col. Le Chemin, 1963 (trad. cast., México, Siglo XXI, 1973).

Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines, París, Gallimard, 1966 (trad. cast., México, Siglo XXI, 1974, 6.ª ed.).

L'archéologie du savoir, París, Gallimard, 1969 (trad. cast., México, Siglo XXI, 1972, 2.ª ed.).

L'ordre du discours, París, Gallimard, 1971 (trad. cast., Barcelona, Tusquets, 1977).

Ceci n'est pas une pipe, Montpellier, Fata Morgana, 1973 (trad. cast., Barcelona, Anagrama, 1981).
Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma soeur et mon frère (Un caso de parricidio en el siglo XIX) (pres. de M. Foucault), París, Gallimard-Juillard, col. Archives, 49, 1973 (trad. cast. resumida, Barcelona, Tusquets, 1977).
Surveiller et punir. Naissance de la prison, París, Gallimard, 1975 (trad. cast., México, Siglo XXI, 1976).
La volonté de savoir, histoire de la sexualité, t. I, París, Gallimard, 1976 (trad. cast., México, Siglo XXI, 1978).
Herculine Barbin dite Alexina B., París, Gallimard, 1978 (trad. cast., Madrid, Revolución, 1985).
Le désordre des familles. Lettres de cachet des Archives de la Bastille (pres. de A. Farge y M. Foucault), París, Gallimard-Julliard, col. Archives, 91, 1982.
L'usage des plaisirs, histoire de la sexualité, t. 2, París, Gallimard, 1984 (trad. cast., Madrid, Siglo XXI, 1987).
Le souci de soi, histoire de la sexualité, t. 3, París, Gallimard, 1984 (trad. cast., Madrid, Siglo XXI, 1987).
Sept propos sur le septième ange, Montpellier, Fata Morgana, 1986.

Artículos

1957
«La recherche psychologique et la psychologie», en *Des chercheurs français s'interrogent. Orientation et organisation du travail scientifique en France*, Toulouse, Privat, 1957, 173-201.
1961
«Le "Non" du père», *Critique*, 178 (marzo 1962), 195-209.
«Un si cruel savoir», *Critique*, 182 (julio 1962), 507-611.
«Dire et voir chez Raymond Roussel», *Lettre Ouvert*, 4 (verano 1962).
«Le cycle des grenouilles», *La Nouvelle Revue Française*, 114 (junio 1962), 1.159-1.160.
1963
«La métamorphose et le labyrinthe», *La Nouvelle Revue Française*, 124 (abril 1963), 638-661.
«Préface à la transgression», *Critique*, 195-196 (agosto-septiembre 1963), Homenaje a G. Bataille, 751-769.
«Le langage à l'infini», *Tel Quel*, 15 (otoño 1963), 44-53.
«Guetter le jour qui vient», *La Nouvelle Revue Française*, 130 (octubre 1963), 709-716.
«Distance, aspect, origine», *Critique*, 198 (noviembre 1963), 931-945

(trad. cast. y recogido en VV.AA., *Teoría de conjunto*, Barcelona, Seix Barral, 1971).

«Wächter über die nacht der Menschen», en *H.L. Spegg, Unterwegs mit Rof Italiander*, Hamburgo, Freie Akademie der Küste, 1963, 46-49.

1964

«La prose d'Actéon», *La Nouvelle Revue Française*, 135 (marzo 1964).

«Le langage de l'espace», *Critique*, 203 (abril 1964), 378-382.

«La folie, l'absence d'oeuvre», *La Table Ronde*, 196 (mayo 1964), 11-21 (publicado en *Histoire de la folie à l'âge classique*, nueva ed., París, Gallimard, 1972, apéndice 1, 575-582) (trad. cast. en la edición de *Historia de la locura en la época clásica*, México, FCE, 1976, 2.ª ed.).

«Pourquoi réédite-t-on l'oeuvre de Raymond Roussel? Un précurseur de notre littérature moderne», *Le Monde* (22 agosto 1964), 9.

«Le Mallarmé de J.-P. Richard», *Annales, Revue des Lettres* (septiembre-octubre 1964), 996-1.004.

«Langage et littérature» (conferencia en la Universidad Saint-Louis), Bruselas, 1964, 23 p.

«Les mots qui saignent», *L'Express*, 688 (1964), 21-22.

1966

«L'arrière-fiable», *L'Arc*, 29 (mayo 1966), 5-12 (trad. cast., «La proto-fábula», en *Verne: un revolucionario subterráneo*, Buenos Aires, Paidós, 1968).

«La pensée du dehors», *Critique*, 229 (junio 1966), 523-546 (trad. cast., Valencia, Pre-textos, 1988).

«Une histoire restée muette», *La Quinzaine Littéraire*, 8 (1-15 julio 1966), 3-4, reeditado en *La Quinzaine Littéraire*, 421 (16-31 julio 1984), 23-24.

«La pensée médicale», *Le Concours Médical*, año 88 (22 octubre 1966).

1967

«Un fantastique de bibliothèque», *Cahiers de la Compagnie Madeleine Renaud-Jean Luis Barrault*, 59 (marzo 1967), 3-30 (recogido en G. Genette y T. Todorov [ed.], *Travail de Flaubert*, Seuil, col. Points-Littérature, 150 [1983], 103-122).

«Nietzsche, Freud, Marx», en *Nietzsche, Cahiers de Royaumont*, Philosophie, t. VI, Seuil, 1967, 183-200 (trad. cast., Barcelona, Cuadernos Anagrama, 1970, 1.ª ed., 1981, 2.ª ed.).

«Les mots et les images», *Le Nouvel Observateur*, 154 (1967), 49-50.

«La grammaire générale de Port-Royal, *Langages*, 7 (1967), 7-15.

1968

«Une mise au point de Michel Foucault», *La Quinzaine Littéraire*, 47 (15 marzo 1968), 21.

«Réponse à une question», *Esprit*, 3.711 (mayo 1968), 850-874 (trad. cast. en VV.AA., *Dialéctica y libertad*, Valencia, Fernando Torres ed., 1976).

«Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie», en «Généalogie des scieces», *Cahiers pour l'Analyse*, 9 (verano 1968), 9-40.

«Ceci n'est pas une pipe», *Cahiers du Chemin*, 2 (enero 1968), 79-105 (trad. cast., Barcelona, Anagrama, 1981).

«Lettre à J. Proust», *La Pensée*, 139 (junio 1968), 114-117.

«Le déviations religieuses et le savoir médical», en Jacques le Goff (ed.), *Hérésies et sociétés dans l'Europe pré-industrielle XI-XVIII siècles (colloque de Royaumont, 27-30 mai 1962)*, París, Mouton, 1968, 19-29 (trad. cast. de Julia Varela y Fernando Álvares de Uria en *M. Foucault. La vida de los hombres infames*, Madrid, La Piqueta, 1990).

1969

«Ariane s'est pendue», *Le Nouvel Observateur*, 229 (31 marzo 1969), 36-37.

«En bref», *Le Nouvel Observateur*, 229 (31 marzo 1969), 39.

«Qu'est-ce qu'un auteur?» (Société Française de Philosophie, 22 febrero 1969), *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, año 63, 3 (julio-septiembre 1969), 73-95 (recogido en *Litoral, Revue de Psychanalyse*, 9, «La discursivité» (junio 1983), 3-32).

«Jean Hyppolite (1907-1968)», *Revue de Métaphysique et de Morale*, t. 14, 2 (abril-junio 1969), 131-136.

«Médecins, juges et sorciers au XVII siècle», *Médecine de France*, 200 (1969), 121-128 (trad. cast. en *Michel Foucault. La vida de los hombres infames*, Madrid, La Piqueta, 1990).

1970

«La situation de Cuvier dans l'histoire de la biologie», *Revue d'Histoire des Sciences et de Leurs Applications*, t. 23, 1, (enero-marzo 1970), 63-69 (trad. cast. de Julia Varela y Fernando Álvares de Uria en *Saber y verdad*, Madrid, La Piqueta, 1985).

«Il y aura scandale mais...», *Le Nouvel Observateur*, 304 (7 septiembre 1970), 40.

«Theatrum philosophicum», *Critique*, 282 (noviembre 1970), 885-908 (trad. cast., Barcelona, Cuadernos Anagrama, 1972).

«Croire et multiplier», *Le Monde* (15-16 noviembre 1970), 13.

1971

«Mon corps, ce papier, ce feu», *Paideia* (septiembre 1971) (recogido en *Histoire de la folie à l'âge classique*, nueva ed., París, Gallimard, 1972, apéndice II) (trad. cast. en 2.ª ed. *Historia de la locura en la época clásica*, México, FCE, 1976).

«Monstrosities in Criticism», *Diacritics*, I, 1 (otoño 1971), 57-60.

«Lettre», *La Pensée*, 159 (octubre 1971), 141-144.

«Foucault Responds», *Diacritics*, I, 2 (invierno 1971), 60.

«Le discours de Toul», *Le Nouvel Observateur*, 372 (27 diciembre 1971), 15.

«Nietzsche, la généalogie, l'histoire», en *Hommage à Jean Hyppolite*, París, PUF, 1971, 531-532 (trad. cast. de Julia Varela y Fernando Álvares de Uria en *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1978).

«Création d'un groupe d'information sur les Prisons» (con J.-M. Domenach y P. Vidal-Naquet), *Esprit*, 401 (1971), 531-532.

«Résumé du cours, année 1970-1971», *Annuaire du Collège de France*, año 71, 245-249 (recogido en *Michel Foucault. Résumé des cours. 1970-1982*, París, Julliard, Conférences, essais et leçons du Collège de France, 1989).

1972

«Gaston Bachelard, le philosophe et son ombre: piéger sa propre culture», *Le Figaro Littéraire*, 1.376 (30 septiembre 1972), 16.

«Les deux morts de Pompidou», *Le Nouvel Observateur*, 421 (4 diciembre 1972), 56-57.

«Médecine et lutte des classes. M. Foucault et les memebres du G.I.S. in "Vers une anti-médecine"», *La Nef*, 49 (octubre-diciembre 1972), 67-73.

«Deux calculs», *Le Monde* (6 diciembre 1972), 20.

«Cérémonie, théâtre et politique au XVII siècle», en *Proceedings of the Fourth Annual Conference of the XVII th. Century French Literature*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1972, 22-23.

«Résumé du cours, Année 1971-1972», *Annuaire du Collège de France*, año 72, 283-286 (recogido en *Michel Foucault. Résumé des cours. 1970-1982*, París, Julliard, Conférences, essais et leçons du Collège de France, 1989).

1973

«En guise de conclusion», *Le Nouvel Observateur*, 435 (13 marzo 1973), 92.

«L'intellectuel ser à rassembler les idées», *Liberation* (26 mayo 1973), 2.

«Un nouveau journal», *Zone de Tempêtes*, 2 (mayo-junio 1973), 3.

«Un crime est fait pour être raconté», *Le Nouvel Observateur*, 464 (1 octubre 1973), 80.

«Convoqués à la P.J.» (con A. Landau y J.-Y. Petit), *Le Nouvel Observateur*, 468 (29 octubre 1973), 53.

«Résumé du cours. Année 1972-1973», *Annuaire du Collège de France*, año 73, 255-267 (recogido en *Michel Foucault. Résumé des cours. 1970-1982*, París, Julliard, Conférences, essais et leçons du Collège de France, 1989).

1974

«Les rayons noirs de Byzantios», *Le Nouvel Observateur*, 483 (11 febrero 1974), 56-57.

«Sexualité et politique», *Combat* (27-28 abril 1974), 16.

«A verdade e as formas juridicas» (trad. por R. Machado de cinco conferencias en la Universidad católica de Río de Janeiro, 21-25 mayo 1973), Río de Janeiro, Cuadernos da P.U.C., 1974. (Trad. cast. Barcelona/México, Gedisa, 1986 2.ª ed.)

«O nascimento da medicina social» (conferencia en el Istituto de Medicina Social de Río de Janeiro, octubre 1974), en R. Machado, *Microfísica do poder*, Río de Janeiro, ed. Graal, 1979. (Tanto ésta como las

dos siguientes conferencias fueron publicadas en español en *Educación Médica y Salud*, 10, 2 (1976), 152-170; 11, 1 (1977), 3-25; y 12, 1 (1978). Todas ellas están recogidas en Michel Foucault, *La vida de los hombres infames*, Madrid, La Piqueta, 1990, 93-175.)

«Résumé du cours, année 1973-1974», *Annuaire du Collège de France*, año 74, 293-300. (Recogido en Michel Foucault *Résumé des cours. 1970-1982*, París, Julliard, Conférences essais et leçons du Collège de France, 1989.) (Trad. cast. en Michel Foucault, *La vida de los hombres infames*, *op. cit.*)

1975

«Un pompier vend la mèche», *Le Nouvel Observateur*, 531 (13 enero 1975), 56-57.

«La naissance des prisons», *Le Nouvel Obvservateur*, 536 (12 febrero 1975), 68 y 86.

«"Faire les fous". Reflexions sur *Histoire de Paul*», *Le Monde* (16 octubre 1975), 17.

«Lettre à Murice Clavel» (extracto, abril 1968), en M. Clavel, *Ce que je crois*, París, Grasset, 1975, 138-139.

«La casa della follia», en *Crimini di pace*, ed. por Franco Basaglia y Franca Ongardo, Torino, Einaudi, 1975, 151-169. (Trad. en *Les criminels de paix*, París, PUF, 1980, 145-160.)

«Résumé du cours. Année 1974-1975», *Annuaire du Collège de France*, año 75 (1975), 335-339. (Recogido en Michel Foucault, *Résumé des cours. 1970-1982*, París, Julliard, Conférences essais et leçons du Collège de France, 1989). (Trad. cast. en Michel Foucault, *La vida de los hombres infames*, *op. cit.*)

1976

«Genealogia e poder» (traducción del curso del Collège de France, 14 enero 1976), en *Microfísica do poder*, Río de Janeiro, Graal, 1979.

«Corso de 7 de gennaio 1976» y «Corso del 14 de gennaio 1976», en *Microfisica del Potere* (Michel Foucault, edición preparada por Alessandro Fontana y Pasquale Pasquino), Turín, Giulio Einaudi ed., 1977. Versión en castellano: «Cursos del 7 y del 14 de enero de 1976» (cursos pronunciados por Michel Foucault en el Collège de France. Traducidos directamente de la grabación en cinta magnetofónica), Julia Varela y Fernando Álvares de Uria en *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1978.

«Cursos de enero a marzo de 1976», recogidos bajo el título: *Genealogía del racismo. De la guerra de las razas al racismo*, presentación de Tomás Abraham, trad. y transcripción del francés Alfredo Tzveibely, Madrid, La Piqueta, 1992.

«Questions à Michel Foucault sur la Géographie», *Rev. Herodote*, 1 (enero-marzo 1976), 71-85. (Trad. cast. en *Microfísica del poder*, *op. cit.*)

«Sorcellerie et folie», *Le Monde* (17-18 octubre 1976), 18.

«Bio-histoire et bio-politique», *Le Monde* (17-18 octubre 1976), 5.
«L'Occidente et la vérité du sexe», *Le Monde* (5 noviembre 1976), 24.
«Ils ont dit de Malraux», *Le Nouvel Observateur*, 629, 83.
«La politique de la santé au XVIII siècle», en *Les machines à guérir. Aux origines de l'hôpital moderne, dossiers et documents*, Institut de l'Environnement, 1976, 11-21. (Trad. cast. en *Saber y verdad*, Madrid, La Piqueta, 1985.)
«Résumé du cours. Année 1975-1976», *Annuaire du Collège de France*, año 76 (1976), 361-366. (Recogido en Michel Foucault, *Résumé des cours. 1970-1982*, París, Julliard, Conférences essais et leçons du Collège de France, 1989.)
«La crisis de la medicina o la crisis de la antimedicina», *Educación Médica y Salud*, 10, 2, 152-170. (Recogida también en Michel Foucault, *La vida de los hombres infames, op. cit.*)

1977

«La vie des hommes infâmes», *Les cahiers du chemin*, 29 (15 enero 1977), 12-29. (Trad. cast. en Michel Foucault, *La vida de los hombres infames, op. cit.*)
«Les matins gris de la tólerance. Points de vue sur un film de Pasolini», *Le Monde* (23 marzo 1977), 24.
«L'asile illimité», *Le Nouvel Observateur*, 646 (28 marzo 1977), 66-67.
«La grande colère des faits», *Le Nouvel Observateur*, 652 (9 mayo 1977), 84-86.
«Va-t-on extrader Klauss Croissant?», *Le Nouvel Observateur*, 679 (14 noviembre 1977), 62-63.
«Lettre à quelques leaders de la gauche», *Le Nouvel Observateur*, 681 (28 noviembre 1977), 59.
«Le suplice de la vérité», *Chemin de Ronde* 1 (1977), 162-163.
«Les juges Kaki», *Le Monde* (1-2 diciembre 1977), 15.
«La géométrie fantastique de M. Defert», *Les Nouvelles Littéraires*, 2.582 (1977), 13.
«Wir fühlten uns als schmutzige Spezies», *Der Spiegel*, 52 (1977), 77-78.

1978

«Une érudition étourdissante», *Le Matin* (20 enero 1978), 25.
«A. Peyrefitte s'explique et M. Foucault lui répond», *Le Nouvel Observateur*, 689 (23 enero 1978), 25.
«Eugène Sue que j'aime», *Les Nouvelles Littéraires*, 2.618 (1978), 3.
«La gouvernamentalità» (Cours du collège de France du 1 febrero 1978, trad. por P. Pasquino), *Aut-Aut*, 167-168 (sept.-dic. 1978), 12-29. Versión francesa «La gouvernamentalité», *Actes*, 54 (verano 1986). (Trad. cast. en Michel Foucault y otros, *Espacios de poder*, Madrid, La Piqueta, 1981, 9-289.)
«Attention: danger», *Liberation* (22 marzo 1978), 9.
«Du bon usage du criminel», *Le Nouvel Observateur*, 722 (11 septiembre

1978), 40-41. (Trad. cast. *Triunfo* (Madrid), 826 (25 noviembre 1978). Recogido en Michel Foucault, *La vida de los hombres infames, op. cit.*)
«A quoi rêvent les Iraniens», *Le Nouvel Observateur*, 726 (9 octubre 1978), 40-41.
«Le citron et le lait», *Le Monde* (21-22 octubre 1978), 14.
«La grille politique traditionnelle», *Politique-Hebdo*, 303 (1978), 20.
«Réponse à une lectrice iranienne», *Le Nouvel Observateur*, 731 (1978), 26.
«Taccuino Persiano: l'esercito, quando la terra trema», *Corriere della sera*, 103, 228 (28 septiembre 1978), 1-2.
«Una rivolta con le mani nude», *Corriere della sera*, 103, 261 (5 noviembre 1978).
«Sfida all'opposizione», *Corriere della sera*, 103, 262 (7 noviembre 1978), 1-2.
«I reportages di idee», *Corriere della sera*, 103, 267 (12 noviembre 1978), 1.
«La rivolta dell'Iran corre sui nostri delli minicasette», *Corriere della sera*, 103, 273 (19 noviembre 1978), 1-2.
«Il mitoco capo della rivolta nell'Iran», *Corriere della sera*, 103, 279 (26 noviembre 1978), 1-2.
«Avete una sola verita:La bugia», *L'Espresso*, 46 (1978), 153-156.
«Lettera», *Unitá* (1 diciembre 1978), 1.
«Incorporación del hospital en la tecnologia moderna», *Educación Médica y Salud*, t. 12, 1, 20-35.
«Résumé du cours. Année 1977-1978», *Annuaire du Collège de France, año 78, 445-449. (Recogido en Michel Foucault, Résumé des cours. 1970-1982*, París, Julliard, Conférences essais et leçons du Collège de France, 1989).

1979

«Manières de justice», *Le Nouvel Observateur*, 743 (5 febrero 1979), 20-21.
«Una polveriera chiamata Islam», *Corriere della sera*, 104 (13 febrero 1979), 1.
«Réponse», *Le Matin*, 647 (26 mars 1979), 15. (Respuesta a J. Broyelle, «A quoi rêvent les philosophes?», *Le Matin* [27 marzo], 13).
«M. Foucault et l'Iran», *Le Matin* (24 marzo), 15.
«Lettre ouverte à Medhi Bazargan», *Le Nouvel Observateur*, 754 (23 abril 1979), 82-83.
«Pour une morale de l'inconfort», *Le Nouvel Observateur*, 754 (23 abril 1979), 82-83.
«Le moment de vérité», *Le Matin* (25 abril 1979), 20.
«Vivre autrement le temps», *Le Nouvel Observateur*, 755 (30 abril 1979), 88.
«Inutil de se soulever?», *Le Monde* (11-12 mayo 1979), 1-2.
«La stratégie du pourtour», *Le Nouvel Observateur*, 759 (28 mayo 1979), 57.
«Lettre», en *L'effet science-fiction. A la recherche d'une définition*, París, Laffont, 1979, 35.
«Lettre a René Magritte», en R. Magritte, *Ecrits complets* (ed. por A. Blavier), París, Flammarion, 1979, 521.

«Résumé du cours. Année 1978-1979», *Annuaire du Collège de France*, año 79, 367-372. (Recogido en Michel Foucault, *Résumé des cours. 1970-1982*, París, Julliard, Conférences essais et leçons du Collège de France. 1989).

1980

«Lettre», *Le Nouvel Observateur* (14 enero 1980).

«La poussiére et le nuage», en *L'impossible prison. Recherches sur le systéme pénitentiare au XIX siècle*, París, Le Seuil, 1980, 29-39. Postface, 316.

«Le vrai sexe», *Arcadie*, año 27 (novembre 1980), 617-625.

«Toujours les prisons», *Esprit*, 1 (1980), 184-186.

«La maison des fous», en F. Basaglia y F. Oncardo, *Les criminels de paix*, París, Presses Universitaires de France, 1980, 145-160.

«Roland Barthes» (12-11-1915/26-3-1980), *Annuaire du Collège de France*, año 80, 61-62.

«*Le Nouvel Observateur* e l'unione delle sinistre» (con J. Daniel), *Spirali, Giornale internazionale di cultura*, año 3, 15 (1980), 53-55.

«Resumé du cours, année 1979-1980», *Annuaire du Collège de France*, año 80, 449-452. (Recogido en Michel Foucault, *Résumé des cours. 1970-1982*, París, Julliard, Conférences, essais et leçons du Collège de France, 1989).

1981

«Sexuality and Slitude», *London Review of Books*, III, 9 (21 mayo - 3 junio 1981), 3-7 (con Richard Sennett). (Trad. cast. en *Foucault y la ética*, Tomás Abraham *et alii*, Buenos Aires, Biblos, 1988, 165-189.)

«L'évolution de la notion d'*individu dangereux* dans psychiatrie légale», *Déviance et société*, 5, 4 (1981), 403-422. (Trad. cast. en Michel Foucault, *La vida de los hombres infames*, *op. cit.*, 231-265.)

«Le dossier "peine de mort"», *Les Nouvelles Littéraires*, 2.783 (1981), 17.

«Notes sur ce qu'on lit et entend», *Le Nouvel Observateur*, 893 (1981), 21.

«De la nécesité de metre fin à toute peine», *Liberation* (18 septiembre 1981), 5.

«Omnes et Singulatim: Towards a Criticism of "Political Reason"» (Stanford University, 10-16 octubre 1979), en *The tanner Lecture on Human Values*, II, ed. S. MacMurrin, Nueva York, Cambridge University Press, 1981, 224-254. (Versión francesa en *Le débat*, 41 [sept./nov. 1986], París, Gallimard. Trad. cast. en Michel Foucault, *La vida de los hombres infames*, *op. cit.*)

«Il faut tout repenser, la loi et la prison», *Liberation* (6 junio 1981), 2.

«Resumé du cours, anné 1980-1981», *Annuaire du Collége de France*, año 81, 385-389. (Recogido en Michel Foucault, *Résumé des cours. 1970-1982*, París, Julliard, Conférences, essais et leçons du Collège de France, 1989).

1982

«Des caresses d'homme considérées comme un art», *Liberation* (1 junio 1982), 27.

«Pierre Boulez ou l'écran traversé», *Le Nouvel Observateur*, 934 (2 octubre 1982), 95-96.

«Le combat de la chasteté», en *Sexualités occidentales, Comunications*, 35 (1982), 15-25, y París, Seuil, 1982. (Trad. cast. en *Sexualidades occidentales*, Barcelona, Paidós, 1987, 33-50.)

«Response to Susan Sontag», *Soho News* (2 marzo 1982), 13.

«19 th Century Imaginations», *Semiotext*, año IV, 2 (1982), 182-190.

«Résumé du cours, année 1981-1982», *Annuaire du Collège de France*, año 82, 395-406. (Recogido en Michel Foucault, *Résumé des cours. 1970-1982*, París, Julliard, Conférences, essais et leçons du Collège de France, 1989).

1983

«A propos des faiseurs d'histoire», *Liberation* (21 enero 1983).

«Vous êtes dangereux», *Liberation* (10 junio 1983), 20.

«Usage de ses plaisirs et techniques de soi», *Le débat* (27 noviembre 1983), 46-72.

«L'écriture de soi», en «L'auto-portrarit», *Corps Ecrit*, 5 (1983), 3-23.

«Rêver de ses plaisir», *Sur l'Onirocritique d'Artémidore, Recherches sur la philosophie et le langage*, t. 3 (1983), 53-78.

1984

«Le souci de la vérité», *Le Nouvel Observateur*, 1.006 (17 febrero 1984), 74-75.

«Qu'est-ce que les Lumières?» (extracto del curso del Collège de France, 5 de enero de 1983), *Magazine Littéraire*, 207 (mayo 1984), 35-39. (Trad. cast. en Michel Foucault, *Saber y verdad, op. cit.*, 197-208.)

«Face aux gouvernements, les droits de l'homme» (Ginebra, junio 1981), *Liberation* (30 junio - 1 julio 1984), 22. (Trad. cast. Michel Foucault, *La vida de los hombres infames, op. cit.*, 315.)

«La phobie d'Etat» (extracto del curso del Collège de France, 31 enero 1979), *Liberation* (30 junio - 1 julio 1984), 21. (Trad. cast. en M. Foucault, *La vida de los hombres infames, op. cit.*, 307-313.)

«Deux essais sur le sujet et le pouvoir:I. Pourquoi étudier le pouvoir:la quesion du sujet; II. Le pouvoir, comment s'exerce-t-il?», en H. Dreyfus y P. Rabinow, *M. Foucault: Un parcours philosophique*, París, Gallimard, 1984, 297-321.

1985

«La vie: l'expérience et la science», *Revue de métahysique et de morale*, año 90, 1 (enero-marzo 1985), 3-14 (traducción de la introducción a G. Canguilhem, *On the Normal and the Pathological*, Boston, Reidel, 1978, IX-XX).

1961

«La folie n'existe que dans une société» (con J.-P. Weber), *Le Monde* (22 julio 1961), 9.

1964

«Débat sur le roman» (con J.-P. Faye, M. Pleynet, Ph. Sollers *et al.*), *Tel Quel*, 17 (primavera 1964), 12-54.

«Débat sur la poésie» (con M. Pleynet, E. Sanguinetti, Ph. Sollers *et al.*) *Tel Quel*, 17 (primavera 1964), 69-82.

«Nerval est-il le plus gran poète du XIX siècle?, L'obligation d'écrire», *Arts: Lettres, spectacles, musique*, 980 (11 noviembre 1964), 7.

1965

«Philosophie et psychologie» (con A. Badiou), *Dossiers pédagogiques de la radio-télevisión scolaire* (27 febrero 1965), 65-71.

1966

«Les mots et les choses» (con R. Bellour), *Les lettres françaises*, 1.125 (31 marzo 1966), 3-4. (Recogido en Raymon Bellour, *Le livre des autres*, París, l'Heme, 1971, 135-144.) (Hay trad. cast. en Barcelona, ed. Anagrama.)

«Entretien avec Madeleine Chapsal», *La Quinzaine littéraire*, 5 (16 mayo 1966), 14-15. (Trad. cast. «A propósito de *Las palabras y las cosas*», en Michel Foucault, *Saber y verdad, op. cit.*, 31-38.)

«L'homme est-il mort» (con Cl. Bonnefoy), *Arts et loisirs*, 38 (15 junio 1966), 8-9.

«C'était un nageur entre deux mots» (con Cl. Bonnefoy), *Arts et loisirs*, 54 (5 octubre 1966), 8-9.

«Un archéologue des idées» (con J.M. Minon), *Synthèses*, 245 (1966), 45-49.

1967

«Sur les façons d'écrire l'histoire» (con R. Bellour), *Les Lettres françaises*, 1.187 (15 junio 1967), 6-9. (Recogido en R. Bellour, *Le livre des autres*, París, L'Herme, 1971, 189-207.

«Conversazione con M. Foucault», *Fiera Letteraria* (28 septembre 1967). (Recogido en P. Caruso, *Conversazioni con Claude Levi-Strauss, Michel Foucault, Jacques Lacan*, Milán, Mursia, 1969, 91-131.) (Hay trad. cast. en Barcelona, Anagrama.)

1968

«Foucault répond à Sartre» (con J.-P. Elkabbach), *La quinzaine littéraire*, 46 (1 marzo), 20-22. (Trad. cast. en Michel Foucault, *Saber y verdad, op. cit.*, 39-46.)

1969

«Michel Foucault explique son dernier livre» (con J.J. Brochier), *Magazine Littéraire*, 28 (abril-mayo 1969), 23-25.

«La naissance d'un monde» (con J. M. Palmier), *Le Monde* (3 mayo 1969), suplemento, VIII.

1970

«Le piège de Vincennes» (con P. Loriot), *Le Nouvel Observateur*, 274 (9 febrero 1970), 33-35.

1971

«Entretien avec John K. Simon», *Partisan Review*, 38, 2 (1971), 192-201.

«Par delà le bien et le mal» (con M. A. Burnier y P. Graine), *Actuel*, 14 (1971), 42-47. (Recogido en *C'est demain la veille*, M.A. Burnier, París, Le Seuil, 1973, 19-43.) (Trad. cast. «Más allá del bien y del mal», en Michel Foucault, *Microfísica del poder, op. cit.*)

«Entrevista con Michel Foucault» (con J.G. Merquior y S. Rouanet), en *O homen e o discurso*, Río de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1971, 17-26.

1972

«Sur la justice populaire. Débat avec les Maos» (con Ph. Gavi y P. Victor), *Temps modernes*, 310 (5 febrero 1972), Nouveau fascisme, nouvelle démocratie, 335-366. (Trad. cast. en Michel Foucault, *Microfísica del poder, op. cit.*)

«Les intellectuels et le pouvoir» (con G. Deleuze), en Deleuze, *L'Arc*, 49 (marzo 1972), 3-10. (Trad. cast. en Michel Foucault, *Microfísica del poder, op. cit.*, 77.)

«Table ronde», en «Pourquoi le travail social?» (con J. M. Domenach, J. Donzelot, Ph. Meyer *et alii*), *Esprit*, 414 (abril-mayo 1972), 678-703.

«Un dibatto Foucault-Preti» (con M. Dzieduszycki), *Bimestre*, 22-23 (sept.-dic. 1972), 1-4.

1973

«Pour une chronique de la mémoire ouvrière» (con José), *Liberation* (22 febrero 1973), 6.

«A propos de l'enfermement pénitentiaire» (con A. Krywin y F. Ringelheim), *Pro Justicia, Revue politique de droit*, t. I, 3-4 (1973): La prison, 5-14.

«Gefängnisse und Gefängnisrevolten» (con B. Morawe), *Dokumente, Zeitschrift für Zusammenarbeit*, año 29, 2 (1973), 133-137.

«Entretien avec Gilles Deleuze, Felix Guattari, in *Généalogie du capital*, t. I: *Les équipaments du pouvoir*», *Recherches*, 13 (diciembre 1973), 27-31 y 183-186.

1974

«Michel Foucault on Attica» (con John K. Simon), *Telos*, 19 (primavera 1974), 154-161.

«Anti-Retro» (con P. Bonitzer y s. Toubiana), *Cahiers du cinéma*, 251-252 (julio-agosto 1974), 5-15.

«Table ronde sur l'expertise psychiatrique» (con Y. Bastie, Diederichs,

P. Gay, J. Hassoun, Lafon *et al.*), en *Expertise psychiatrique et justice, Actes. Cahiers d'action juridique* (5-6 diciembre 1974), 46-52. (Recogido en *Délinquance et ordre*, París, Maspero, Petite collection, 213, 1978, 213-228.)

«Human Nature: Justice *versus* Power» (con Noam Chomsky y Fons Elders), en *Reflexive Water: The Basic Concerns of Mankind*, ed. F. Elders, Londres, Souvenir Press, 1974, 133-197. (Trad. cast. Cuadernos Teorema, Valencia, Teorema, 1976.)

1975

«Des suplices aux cellules» (con Roger-Pol Droit), *Le Monde* (21 febrero 1975), 16.

«Sur la sellete» (con J.L. Ezine), *Les Nouvelles Littéraires*, 2.477 (17 marzo 1975), 3.

«Entretien sur la prison: le livre et sa methode» (con J.J. Brochier), *Magazine Littéraire*, 101 (junio 1975), 27-33 (trad. cast. en *Michel Foucault. Microfísica del poder, op. cit.*).

«Pouvoir et corps», *Quel Corps?*, 2 (septiembre-octubre 1975), 3-5 (recogido en *Quel Corps?*, París, Maspero, Petite colection, 207 [1978], 27-35) (trad. cast., «Poder-cuerpo», en *Michel Foucault. Microfísica del poder, op. cit.*).

«Radioscopie de Michel Foucault» (con J. Chancel), *Radio-France* (3 octubre 1975), 1-14.

«A propos de Marguerite Duras» (con H. Cixous), *Cahiers de la Compagnie Madeleine Renaud-Jean Louis Barrault*, 89 (12-9-75), 8-22.

«La machine à penser s'est-elle détraqué» (con M.T. Maschino), *Le Monde Diplomatique*, 256 (1975).

«Sade, sargent du sexe» (con G. Dupont), *Cinématographe*, 16 (1975), 3-5.

1976

«Crimes et châtiments en URSS et ailleurs» (con K.S. Karon), *Le Nouvel Observateur*, 585 (21 enero 1976), 34-37.

«Sur "Histoire de Paul"» (con R. Féret), *Cahiers du Cinéma*, 262-263 (enero 1976), 63-65.

«L'extension sociale de la norme» (con P. Wernwe), *Politique-Hebdo*, 212 (4 marzo 1976), 14-16.

«Sorcellerie et folie» (con R. Jaccard), *Le Monde* (25 abril 1976), 18.

«Question á Michel Foucault sur la géographie», *Hérodotew*, 1 (1er. trimestre 1976), 71-85 (trad. cast. en *Michel Foucault. Microfísica del poder, op. cit.*).

«Punir ou guérir», *Dialogues, Radio-France* (8 octubre 1976).

Entrevista con M. Foucault: «Moi, Pierre Rivière» (con P. Kané), *Cahiers du Cinéma*, 271 (noviembre 1976), 52-53.

«La foction politique de l'intellectuel», *Politique Hebdo*, 247 (29 noviembre 1976), 31-33.

1977

«Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps» (con L. Finas), *La Quinzaine Littéraire*, 247 (1-15 enero 1977), 4-6 (trad. cast. en *Michel Foucault. Microfísica del poder, op. cit.*).

«Non au sexe roi» (con B.H. Lévy), *Le Nouvel Observateur*, 644 (12 marzo 1977), 92-130 (trad. cast. de Miguel Morey en *Sexo, poder, verdad. Conversaciones con Michel Foucault*, Barcelona, Materiales, 1978).

«L'angoisse de juguer» (con R. Badinter y J. Laplanche), *Le Nouvel Observateur*, 655 (30 mayo 1977), 92-126 (trad. cast. en Michel Foucault, *Saber y verdad*, Madrid, La Piqueta, 1985).

«Le jeu de M. Foucault» (con A. Grosrichard, J.A. Miller, G. Wajeman *et al.*), *Ornicar?*, Bulletin périodique du Champ freudien, 10 (julio 1977), 62-93 (trad. cast., *Diwan*, 2-3 [Barcelona]).

«Une mobilisation culturelle», *Le Nouvel Observateur*, 670 (12 septiembre 1977), 49.

«Désormais la sécurité est au-dessus des lois» (con J.P. Kaufmann), *Le Matin*, 225 (18 noviembre 1977), 15.

«Pouvoirs et stratégies» (con J. Rancière), *Les révoltes logiques*, 4 (invierno 1977), 89-97 (trad. cast. en *Michel Foucault. Microfísica del poder, op. cit.*).

«Vérité et pouvoir» (con A. Fontana), *L'Arc*, 70 (1977), 16-26 (trad. cast. en *Michel Foucault. Microfísica del poder, op. cit.*).

«Des réponses aux questions», *Herodote*, 6 (abril-junio), 5-6.

«Enfermement, psychiatrie, prison» (diálogo con D. Cooper y J.P. Faye), en «La folie encerclée», *Change*, 22-23 (octubre 1977), 76-110 (extracto publicado con el título «De la psyquiatrie comme moyen d'invalider toute pensée», *La Quinzaine Littéraire*, 265 [16 octubre 1977], 17-20) (trad. cast. de Miguel Morey en *Sexo, Poder, Verdad, Conversaciones con Michel Foucault*, Barcelona, Materiales, 1978).

«Intervista a Michel Foucault» (con Alessandro Fontana y Pascale Pasquino), en *Microfisica del potere*, Turín, Einaudi, 1977 (trad. ingl. en Colin Gordon (ed.), *Power-Knowledge. Selected Interviews ands Others Writings*, Nueva York, Pantheon Books, 1980).

«Die Folter, das ist die Vernunft» (con K. Boeser), *Literaturmagazin*, 8, 1977.

«L'oeil du pouvoir» (con J. P. Barou y M. Perrot), en Jeremy Bentham, *Le Panoptique*, París, Belfond, 1977.

«A bas la dictadure du sexe» (con M. Chapsal), *L'Express*, 1.333 (1977).

«El poder, una bestia magnífica» (con M. Osorio), *Cuadernos para el Diálogo*, 238 (19-25 noviembre 1977).

1978

«Vijftien vragen van homosexuele zijde san Michel Foucault» (con J. Le Bitoux) (10 julio 1978), en M. Duyves y T. Maasen, *Interviewa met Michel Foucault*, Utrecht, De Woelrat, 1982.

«Precisazioni sul potere. Riposta ad alcuini critici» (con P. Pasquino), *Aut-Aut*, 167-168 (septiembre-diciembre 1978).

«Ein gewaltiges Erstaunen», *Der Spiegel* (30 octubre 1978) (trad. ingl. en *New German Critique*, t. 16 [invierno 1978]).

«Un jour dans une classe s'est fait un film», *L'Educateur*, año 51, 12.

«Michel Foucault. Conversazione sensa complessi con il filosofo che analizza le "strutture del potere"» (con J. Bauer), *Playmen*, año XII, 10 (1978).

1979

«La loi de la pudeur» (debate con J. Danet y G. Hocquenghem), *Dialogues de France-Culture* (4 abril 1978), en *Fous d'enfance, Recherches*, 37 (abril 1979).

«L'esprit d'un monde sans esprit» (con P. Blanchet y C. Brière), en P. Blanchet y C. Brière, *Iran: la révolution au nom de Dieu*, París, Le Seuil, 1979, Postface.

«Mais à quoi servent les pétitions» (con P. Assouline), *Les Nouvelles Littéraires*, 2.672 (1979).

1980

«Le philosophe masqué» (con Ch. Delacampagne), *Le Monde* (6-7 abril 1980).

«Table ronde avec A. Farge, Alessandro Fontana, J. Leonard, M. Perrot *et al.*» (20 mayo 1978), en *L'impossible prison. Recherches sur le système pénitentiaire au XIX siècle*, París, Le Seuil, 1980 (trad. cast., *La imposible prisión: debate con Michel Foucault*, Barcelona, Anagrama, 1982).

«Interview» (con M. Dillon), *Three Penny Review*, t. I, 1 (1980).

«Les quatre cavaliers de l'Aplocalypse» (con B. Sobel), *Cahiers du Cinéma*, 6 (1980).

1981

«Est-il donc important de penser?» (con D. Eribon), *Liberation* (30-31 mayo 1981).

«Lacan, in "liberatore" della psicanalisi» (con F. Fornari y J. Nobécourt), *Corriere della Sera* (11 septiembre 1981).

«De l'amitié comme mode de vie» (con R. de Ceccatty, J. Dante y J. Le Bitoux), *Le Gai Pied*, 25 (1981).

«France's Philosopher of Powe» (con S. Burton y O. Friedrich), *Time* (16 noviembre 1981).

«Conversation avec Werner Schroeter» (3 diciembre 1981), en Gérar Courant, *Wernwe Schroeter*, París, Goethe Institut, 1981, 39-47.

1982

«L'homosexualité dans l'antiquité» (con J.P. Joecker, A. Sanzio y M. Ouerd), *Masques*, 13 (primavera 1982).

«Le terrorisme ici et lá» (con D. Eribon), *Libération*, 3 (septiembre 1982).

«Space, Knowledge and Power» (con P. Rabinow), *Skyline* (marzo

1982) (recogido en P. Rabinow, *The Foucault Reader*, Nueva York, Pantheon Books, 1984).

«Sexual Choice, Sexual Act» (con James O'Higgins), *Salgamundi*, 58-59 (invierno 1982) (recogido en George Steiner y Robert Boyers [comp.], *Homosexuality: Sacrilege, Vision, Politics*, Skidmore College) (trad. cast., *Homosexualidad: literatura y política*, Madrid, Alianza, 1985, 16-38).

«En abandonant les Polonais, nous renonçons à une part de nous-mêmes» (con P. Blanchet), *Le Nouvel Observateur*, 935 (1982).

«Non aux compromis» (con R. Surzur), *Gai Pied*, 43 (1982).

«L'âge d'or de la lettre de cachet» (con Y. Hersant), *L'Express*, 1.638 (1982).

«L'expérience morale et sociale des Polonais ne peut plus ëtre effacée» (con G. Anquetil), *Les Nouvelles Littéraires*, 2.857 (1982).

1984

«Le style de l'histoire» (con F. Dumont, A. Farge, J.P. Iommi-Amunategui), *Le Matin* (21 febrero 1984).

«L'étique du souci de soi comme pratique de liberté» (con H. Becker, Paul Fornet-Betancourt, Alfredo Gómez-Mûller) (20 enero 1984), *Concordia, Revista Internacional de Filosofía*, 6 (1984).

«Le sexe comme une morale» (con H. Dreyfus y P. Rabinow), *Le Nouvel Observateur*, 1.021 (1 junio 1984) (trad. cast. en *Michel Foucault, Saber y verdad*, Madrid, La Piqueta, 1985).

«Le souci de la vérité» (con F. Ewald), *Magazine Littéraire*, 207 (mayo 1984) (trad. cast. en *Michel Foucault, Saber y verdad, op. cit.*).

«Polemics, Politics and Problematizations» (con P. Rabinow) (mayo 1984), en P. Rabinow, *The Foucault Reader*, Nueva York, Pantheon Books, 1984.

«Interview de Michel Foucault» (con C. Baker) (abril 1984), *Actes. Cahiers d'action juridique*, 45-46 (junio 1984), «La prison autremen?», 3-6.

«Le retour de la moral» (con G. Barbedette y A. Scala) (mayo 1984), *Les Nouvelles Littéraires* (28 junio - 5 julio 1984).

«Du pouvoir» (con P. Boncenne) (1978), *L'Express*, 1.722 (6-12 julio 1984).

«Une esthétique de l'existence» (con A. Fontana), *Le Monde Aujourd'hui* (15-16 julio 1984).

«A propos de la généalogie de l'êtique: un aperçu du travail en cours» (con H. Dreyfus y P. Rabinow) (Berkeley, abril 1983), en H. Dreyfus y P. Rabinow, *Michel Foucault: Un parcours philosophique*, París, Gallimard, 1984.

«Qu'appelle-t-on punir?» (con F. Ringelheim) (diciembre 1983), *Punir, Revue de l'Université de Bruselles*, 1-3 (1984) (trad. cast. en *Michel Foucault. La vida de los hombres infames*, Madrid, La Piqueta, 1990, 209-230).

«Interview met Michel Foucault» (con J. François y J. de Wit), *Krisis, Tijdschrift voor filosofie*, año 14 (1984).

1985

«Pour en finir avec les mensonges» (con D. Eribon) (mayo 1984), *Le Nouvel Observateur*, 2.228 (21-27 junio 1985).

Bibliografía general utilizada

(Dada la abundante bibliografía sobre Michel Foucaul, y de estudios feministas, he preferido no hacer una referencia exhaustiva, sino citar de entre los libros utilizados aquellos que tienen interés para el tema tratado.)

ABRAHAM, Tomás: *Los senderos de Foucault*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1989.

—*et al.*: *Foucault y la ética*, Buenos Aires, Biblos, 1988.

AGONITO, R. (ed.): *History of Ideas on Women*, Nueva York, Capricorn, 1977.

ALBISTUR, Maïte y Daniel ARMOGATHE: *Histoire du féminisme Français*, París, Des Femmes, 1977.

ALCOFF, Linda: «Cultural feminism versus post-estructuralism: the identity crisis in feminist theory», *Signs*, 13 (3) (1988).

AMORÓS, Celia: *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Barcelona, Anthropos, 1985.

—: «Pudenda origo (una lectura de Nietzsche)», en *Mujeres: ciencia y práctica política*, Madrid, Seminario de la Universidad Complutense, 17-19 octubre 1985.

—: «Espacio de los iguales, espacio de las idénticas. Notas sobre el poder y el principio de individuación», *Arbor*, Madrid, 1988.

—: «Cartesianismo y feminismo. Olvidos de la razón, razones de los olvidos», en *Actas del Seminario permanente. Feminismo e Ilustración, 1988-1992*, Madrid, Instituto de Investigaciones Feministas. Universidad Complutense de Madrid, 1992.

ANDERSON, Bonni S. y Judith P. ZINSSER: *A History of their own. Women in Europe from Prehistory to the Present*, Nueva York, Harper and Row, 1988 (trad. cast. de Teresa Camprodón, *Historia de las mujeres: una historia propia*, Barcelona, Crítica, 2 vols., 1991).

ARIES, Philiphe: *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, París, Le Seuil, 1979.

— (A. Béjin, M. Foucault y otros): *Sexualidades occidentales*, Barcelona, Paidós, 1982.

ARISTÓTELES: *Obras* (trad. de Francisco de P. Samaranch), Madrid, Aguilar, 1977 (2.ª ed.).

—: *Política* (ed. bilingüe y trad. de Julián Marías y María Araujo), Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989.
ARMSTRONG, Nancy: *Desire and Domestic Fiction*, Oxford, University Pres, 1987 (trad. cast. de María Coy, *Deseo y ficción doméstica*, Madrid, Cátedra, col. Feminismos, 1991.
AUZIAS, Jean Marie: *Michel Foucault. Qui suis-je?*, Lyon, La Manufacture, 1988.
BADINTER, Elisabeth: *L'amour en plus. Histoire de l'amour maternel (XVII-XX siècle)* (trad. cast., *¿Existe el instinto maternal?*, Buenos Aires, Paidós, 1984).
—: *L'un est l'autre*, París, Odile Jacob ed., 1986.
BALBUS, Isaac D.: «Michel Foucault y el poder del discurso feminista», en *Teoría feminista y teoría crítica*, Benhabib y Cornell, eds.
BAUDELAIRE, Charles: «Exposición Universal 1855. Bellas Artes», en *Curiosidades estéticas*, Barcelona, Júcar, 1988.
—: «Del ideal y del modelo», en *Curiosidades estéticas*, Barcelona, Júcar, 1988.
BAUBÉROT, Jean: «La mujer protestante», en Geneviève Fraisse y Michelle Perrot (dir.), *Historia de las mujeres. El siglo XIX*, Madrid, Taurus, 1993.
BAUDRILLARD, Jean: *Oublier Foucault*, París, Galilée, 1977 (trad. cast., Valencia, Pre-textos, 1978).
—: *La transparence du Mal*, París, Galilée, 1990.
BELLOUR, Raymond: «Une rêverie morale», *Magazine Littéraire*, 297 (mayo 1984).
—: «Vers la fiction», en *Michel Foucault, philosophe. Rencontre Internationale, Paris, 9, 10, 11 janvier 1988*, París, Des Travaux / Seuil, 1989.
BENERRÍA, Lourdes: «Patriarcado o sistema económico? Una discusión sobre dualismos metodológicos», en *Mujeres: ciencia y práctica política*, Seminario de la Universidad Complutense 17-19 oct. 1985, Madrid, Debate, 1987.
BENHABIB, Seyla: «Feminismo y postmodernidad: una difícil alianza», *Praxis International*, vol. II, 2 (junio 1991).
—: «El otro generizado y el otro concreto», en *Teoría feminista y teoría crítica*, Valencia, IVEI, Alfons el Magnànim, 1990.
— y Drucilla CORNELL: *Feminism as Critique. Essays on the politics of Gender in Later-Capitalist Societies, Praxis International*, Basil Blacwell, 1987 (trad. cast. de Ana Sánchez, *Teoría feminista y teoría crítica, op. cit.*).
BERNAUER, James y David RASMUSSEN (eds.): *The final Foucault*, Londres, Cambridge, MA, The MIT Press, 1988.
BOCK, Gisela: *Storia delle donne, Storia di genere*, Florencia, Estro Editrice, 1988.
BOLÍVAR BOTIA, Antonio: *El estructuralismo: de Lévi-Strauss a Derrida*, Madrid, Cincel, 1985.

BOUCHINDHOMME, Ch.: «Foucault, la morale, la critique», en *Michel Foucault philosophe. Rencontre Internationale. Paris 9, 10, 11, janvier 1988*, París, Des Travaux / Seuil, 1989.

BLANCHOT, Maurice: *Michel Foucault tel que je l'imagine*, París, Fata Morgana, 1986 (trad. cast., Valencia, Pre-Textos, 1988).

BRAIDOTTI, Rosi: «Envy: or with your brains and my looks», en Alice Jardine y Paul Smith (eds.), *Men in Feminism*, Nueva York, Methuen, 1987.

—: *Patterns of dissonance*, Polity Press, Cambridge, 1991.

BUTLER, Judith: «Fundamentos contingentes: el feminismo y la cuestión de la "Postmodernidad"», en *Praxis International*, II, 2 (junio 1991).

—: *Gender Trouble. Feminism and the subversion of identity*, Nueva York, Routledge, Chapman & Hall, 1990.

CAMPESE, Silvia: «Madre materia: donna, casa, città nell'antropologia di Aristotele», en *Madre materia. Sociologia e biologia della donna greca*, Turín, Boringhieri, 1983.

CAMPS, Victoria: «El genio de las mujeres», en *Virtudes públicas*, Barcelona, Espasa, Mañana, 1990.

— (coord.): *Historia de la ética*, Barcelona, Crítica.

CAMPOS, Arantza y Lourdes MÉNDEZ (ed.): *Teoría feminista: identidad dénero y política*, XI cursos de verano de San Sebastián, Servicio Editorial Universidad País Vasco, 1993.

CANTARELLA, Eva: *Secondo natura*, Editori Reuniti, 1988 (trad. cast., Madrid, Akal, 1991).

—: *La calamidad ambigua*, Madrid, Clásicas, 1991.

—: *La mujer romana*, Universidad de Santiago de Compostela, 1991.

CASTRESANA, Amelia: *Catálogo de virtudes femeninas*, Madrid, Tecnos, 1993.

CIXOUS, Hélène: *Entre l'écriture*, París, Des Femmes, 1986.

—: «Cela n'a pas de nom, ce qui se pasait», *Le Débat*, 41 (sept.-nov. 1986).

COBO BEDIA, Rosa: «Crisis de legitimación patriarcal en Rousseau» e «Influencia de Rousseau en las coneptualizaciones de la mujer en la Revolución Francesa», en *Actas del Seminario permanente. Feminismo e Ilustración, 1988-1992*, Madrid, Instituto de Investigaciones Feministas, Universidad Complutense de Madrid, 1992.

COLAIZZI, Giulia (ed.): *Feminismo y teoría del discurso*, Madrid, Cátedra, 1990.

COLLIN, Françoise, «Bordeline, por una ética de los límites», *Isegoría*, 6, Madrid (noviembre 1992).

CONDORCET, DE GOUGES, DE LAMBERT y otros: *La Ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII* (ed. de Alicia H. Puleo, pres. de Cèlia Amorós), Barcelona, Anthropos, 1993.

CORTINA, Adela: «De lo femenino y lo masculino: las virtudes olvidadas en la moral point of view», en *Ética sin moral*, Madrid, Tecnos, 1990.

COUZENS HOY, David (comp.): *Foucault*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1988 (tít. orig. inglés *Foucault: A Critical Reader*, Oxford / Nueva York, Basil Blackwel, 1986).
DAVIDSON, Arnold I.: «Arqueología, genealogía, ética», en David Couzens Hoy (comp.), *Foucault*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1988.
DE BEAUVOIR, Simone: *El segundo sexo*, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1977.
DE LA BARRE, Poulain: *De l'Egalité de deux sexes*, 1673 (trad. cast. de Ana Amorós, Madrid, Cátedra, Feminismos, 1993).
DE LAURETIS, Teresa: *Alice Doesn't*, Bloomington, Indiana University Press, 1984.
—: Introducción a *Feminist Studies / Critical Studies* (n. 18 a bove) 8.
DE MAIO, Romeo: *Mujer y Renacimiento*, Madrid, Mondadori, 1988.
DELEUZE, Gilles: *Foucault*, París, Minuit, 1986.
—: *Diferencia y Repetición*, Madrid, Júcar, 1988.
— y F. GUATTARI: *Rhizome*, París, Minuit, 1976.
DELPHY, Christine: «Modo de producción doméstico y feminismo materialista», en *Mujeres: ciencia y práctica política*, Seminario de la Universidad Complutense 17-19 oct. 1985, Madrid, Debate, 1987.
DERRIDA, Jacques: *De la Grammatologie*, París, Minuit, 1967.
—: *Eperons-les styles de Nietzsche*, París, Flammarion, 1978.
— (con MCDONALD): *Diacritics*.
DIAMOND, Irene y Lee QUINBY: *Feminism & Foucault*, Boston, Northeastern University, 1988.
DIO BLEICHMAR, Emilce: *El feminismo espontáneo de la histeria*, Madrid, Adotraf, 1985.
DONZELOT, Jacques: *La Policía de las familias*, Valencia, Pre-textos, 1990.
DOVER, Greek: *Homosexuality*, Nueva York, Vintage Books, 1980.
—: «Classical Greek Attitudes to sexual Behaviour», *Arethusa*, vol. 6, 1973.
DREYFUS, Hubert y Paul RABINOW: *Michel Foucault: Beyond structuralism and hermeneutics (with an afterword by and an Interview with Michel Foucault)*, Estados Unidos, The University of Chicago Press, 1982 (trad. franc. de Fabienne Durand-Bogaert, *Michel Foucault. Un parcours philosophique. Au-delà de l'objectivité et de la subjectivité [avec un entretien et deux essais de Michel Foucault]*, París, Gallimard, 1984).
—: «Habermas et Foucault, qu'est-ce que l'age d'home?», *Critique* (agosto-septiembre 1986) (trad. cast. en David Couzens Hoy [comp.], *Foucault*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1988).
DUBY, Georges y Michelle PERROT (dir.): *Storia delle donne*, Roma-Bari, Laterza & Figli, 1990-1-2 (ed. cast., *Historia de las mujeres*, Madrid, Altéa, Taurus, Alfaguara, 1991).
ECHARD, Nicole, «Même la viande estre vendue avec le sang. De la sexualité des femmes. Un exemple», en *L'arraisonnement des femmes. Essais d'Antropologie des sexes*, París, Edhess, 1985.

EHRENREICH, Barbare, y Deirdre ENGLISH: *For her own good*, Doubleday, 1973 (trad. cast. de M.ª Luisa Rodríguez Tapia, *Por su propio bien. 150 años de consejos de expertos a las mujeres*, Madrid, Taurus, 1990.
—: «Dolencias y trastornos. Política sexual de la enfermedad», publicado junto con «Brujas, comadronas y enfermeras», Barcelona, LaSal, 1981.
EICHLER, Margrit: *The Double Standart: a feminist critique of feminist social science*, Londres, Croom Heklm, 1980.
EISENSTEIN, Zillah R.: *Patriarcado capitalista y feminismo socialista*, Madrid, Siglo XXI, 1980.
ERIBON, Didier: *Michel Foucault*, París, Flammarion, 1989.
EWALD, François: «La fin d'un monde», *Magazine Litteraire*, 207 (mayo 1984).
—: «Droit: systèmes et stratégies», *Le Débat*, 41 (sept.-nov. 1986).
—: «Foucault et la modernité», *Magazine Littéraire*, 212 (noviembre 1984).
FALCÓN, Lidia: *La razón feminista*, Barcelona, Fontanella, 1981.
FARGE, Arlette y Michel FOUCAULT (pres.): *Le désordre des familles. Lettres de cachet des Archives de la Bastille*, París, Gallimard, 1982.
FIGES, Eva: *Actitudes patriarcales: las mujeres en sociedad*, Madrid, Alianza, 1972.
FLANDRIN, Jean-Louis: *La moral sexual en Occidente*, Barcelona, Juan Granica, 1984.
FLAX, Jane: «Remembering the selves: is the repressed gendered?, *Michigan Quartely Review*, 26 (1), 992-110.
—: *Psychoanalysis, Feminism and Postmodernism in the Contemporary West*, Berkeley, University of California Press, 1990.
FOX KELLER, Evelyn: *Reflections on Gender and Science*, Yale University Press, 1985 (trad. cast. de Ana Sánchez, *Refelexiones sobre género y ciencia*, Valencia, Alfons el Magnànim, 1989).
FRAISSE, Géneviève: *Muse de la Raison. La démocratie exclusive et la différence des sexes*, París, Alineá, 1989 (trad. cast. de Alicia H. Puleo, *Musa de la Razón*, Madrid, Cátedra, Feminismos, 1991).
FRASER, Nancy: *Unruly Practices: Power, Discourse And Gender in Contemporary Social Theory*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1989.
—: «Usos y abusos de las teorías del discurso francés en la política feminista», *Hypatia*, conferencia presentada al II Encuentro Internacional de Feminismo Filosófico, Buenos Aires, Noviembre 1989.
—: «Michel Foucault: A "Young Conservatrice"?», *Ethics* (octubre 1985), University of Chicago.
—: «Falsas antítesis: una respeuesta a Seyla Benhabibi y Judit Butler», en *Praxis International*, II, 2 (junio 1991).
— y L. NICHOLSON: «Social Criticism Without Philosophy: An Encounter

betwen Feminism and Postmodernism», en Linda Nicholson (ed.), *Feminism and Postmodernism*, Routledge, Campan and Hall, 1989.
— y L. GORDON: «Contrato *versus* caridad», *Isegoría* (Madrid), 6 (noviembre 1992).
GADOL, Kelly: «The Social Relations of the Sexes. Methodological Implications of Women's History», en *Women, History and Theory*, Chicago, The University of Chicago Press, 1984.
GALLOP, Jane: *Reading Lacan*, Ithaca, Cornell University Press, 1985.
GARCÍA GUAL, Carlos: *Audacias femeninas*, Madrid, Nerea, 1991.
GARCÍA MESEGUER, Álvaro: *Lenguaje y discriminación sexual*, Barcelona, Montesinos, 1984.
GIDDENS, A.: «From Marx to Nietzsche? Neo-conservatism, Foucault, and problems in comtemporary political theory», en *Profiles and critiques in social theory*, Los Ángeles, California, University Press, 1982.
GILBERT, Sandra M. y Susan GUBAR: *The Madwoman in the attic: The Woman Writer and the Nineteenth Century Literary Imagination*, New Haven, Yale University Press, 1979.
GILLIGAN, Caron: *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge, Harvard University Press, 1982 (trad. cast., México, FCE, 1985).
GLÜCKSMANN, A.: «Le nihilisme de Michel Foucault», en *Michel Foucault philosophe. Rencontre Internationale..., op. cit.*
GÓMEZ PIN, Víctor: *Exploración de la alteridad*, Barcelona, La Gaya Ciencia, 1977.
GOURNAY, Marie: *Egalité des hommes et des femmes*, 1622, París, Côté Femmes, 1989.
HABERMAS, J.: «La modernidad, un proyecto incompleto», en VV.AA., *La postmodernidad*, Barcelona, Kairós, 1985.
—: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Francfort, Suhrkamp Verlag, 1985 (trad. cast. de Manuel Jiménez Redondo, *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989).
—: *El pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus, 1990.
HACKING, Ian: «La arqueología de Foucault», en David Couzens Hoy (comp.), *Foucault*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1988.
HAMILTON, Roberta: *La liberación de la mujer. Patriarcado y capitalismo*, Barcelona, Península, 1980.
HARTMAN, Heidi: «The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: Towards a More Progressive Union», en Lydia Sargent (ed.), *Women and Revolution*, South End Press, 1981.
HARTMAN, Mary y Lois BANNER (eds.): *Clio's Consciousness Raised: New Perspectives on the History of Women*, Nueva York, Harper and Row, 1974.
HEGEL, G.W.F.: *Ciencia de la lógica* (trad. esp. de Rodolfo Mondolfo, Buenos Aires, Solar, 1968).

—: *Phänomenologie des Geistes*, Francfort, Suhrkamp, 1973 (trad. cast. de Wenceslao Roces, México, FCE, 1966).
HEKMAN, Susan J.: *Gender and Knoweledge. Elements of a Postmodern Feminism*, Cambridge, Polity Press, 1990.
HONNETH, Axel: «Foucault et Adorno: deux formes d'une critique de la modernité», *Critique*, 471-472 (agosto-septiembre 1986).
HUYSSEN, Andreas: «The search of tradition: Avant-garde and Post-modernism in the 1970's», *New German Critique*, 22 (invierno 1981) (trad. cast. en Josep Pico [comp.], *Modernidad y postmodernidad*, Madrid, Alianza, 1988).
IRIGARAY, Luce: *Speculum. Espejo de la otra mujer*, Barcelona, Saltes, 1978.
—: *Ce sexe qui n'en est pas un*, París, Minuit, 1977.
—: *Sexes et parentés*, París, Minuit, 1987.
—: *Etique de la différence sexuelle*, París, Minuit, 1984.
—: *El cuerpo a cuerpo con la madre*, Barcelona, Lasal, 1985.
JARDINE, Alice y Paul SMITH (eds.): *Men in Feminism*, Nueva York, Methuen, 1987.
JOLY, Henry: «Retour aux Grecs», *Le Débat*, 41 (sept.-nov. 1986), París.
KOHLBERG, Lawrence: *Essays on Moral Development*, San Francisco, Harper and Row, 1984.
KRISTEVA, J.: «Women can Never be Defined», en Elaine Marks e Isabel de Courtrivon (eds.), *New French Feminism*, Amherst, University of Massachusetts Press, 1980.
KUHN: *La estructura de las revoluciones cientfficas*.
LE BON, Silvie: «Un positiviste desesperé», en *Les Temps Modernes*, 248 (1967).
LECOURT, D.: «L'Enjeu Foucault», en *Dissidence ou revolution?* (1978) (trad. en *El Viejo Topo*, 22 [julio 1978], con el título «¿Microfísica del poder o metafísica?»).
LEFEBVRE, H.: «Claude Lévi-Strauss et le nouvel eléatisme», en *Au-dela du structuralisme* (trad. cast., Buenos Aires, La Pleyade, 1973).
LERNER, Gerda: *The creation of patriarchy*, Nueva York, Oxford University Press, 1986 (trad. cast. de Mónica Tusell, Barcelona, Crítica, 1990).
LEWIS, Tomas S.W.: «Los hermanos de Ganímedes», en George Steiner y Robert Boyers (comp.), *Homosexualidad: Literatura y polltica* (trad. cast., Madrid, Alianza, 1985).
LÓPEZ, Aurora, Cándida MARTÍNEZ y Andrés POCIÑA (eds.): *La mujer en el mundo mediterráneo antiguo*, Universidad de Granada, 1990.
LORITE MENA, José: *El orden femenino. Origen de un simulacro cultural*, Barcelona, Anthropos, 1987.
LYOTARD, François: *La condition postmoderne*, París, Minuit, 1979.
—: *Le postmoderne expliqué aux enfants*, París, Galilée, 1986.
MCCARTY, Thomas: «Reflexiones sobre la racionalización en la Teoría

de la Acción Comunicativa», en VV.AA., *Habermas y la Modernidad*, Madrid, Cátedra, Teorema, 1988.
McINTYRE, A.: *After Virtue*, Londres, Duckwort, 1985 (trad. cast., Barcelona, Crítica, 1987).
McNAY, Lois: *Foucault and feminism*, Cambridge, Polity Press, 1992.
Mc NICHOLL, Ambrose: «Lo strutturalismo» (trad. de P. Umberto Degl'Innocenti), *Aquinas*, 13 (Roma, 1970).
MAIZ, Ramón (comp.): *Discurso, Poder, Sujeto. Lecturas sobre Michel Foucault*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago, 1987.
MANULI, Paola: «Donne mascoline, femmine sterili, vergini perpetue: La ginecologia greca tra Ippocrate e Sorano», en *Madre materia. Sociologia e biologia della donna greca*, Turín, Boringhieri, 1983.
MARRAMAO, G.: «L'ossesione della sovranitá», en *Effetto Foucault*, Milán, Feltrinelli, 1986.
MARTIN, B.: «Feminism, Criticism and Foucault», en I. Diamond y L. Quinby (eds.), *Feminism and Foucault*, Northeastern, University Press, 1988.
MATHIEU, Nicole Claude: «Identité sexuelle / sexué / de sexe?», en *Categorisation de sexe et constructions scientifiques*, Aix-en-Provence, Université de Provence, 1989.
—: *L'Anatomie Politique*, París, Côté Femmes, 1991.
MÉNDEZ, Lourdes: «Influencia de la teoría feminista sobre las ciencias sociales. Una revisión conceptual», en *Teoría feminista: identidad, género y política*, XI Cursos de Verano de San Sebastián, dirigido por Arantza Campos y Lourdes Méndez, eds., Servicio Editorial Universidad País Vasco, 1993.
MERQUIOR, J.G.: *Foucault o el nihilismo de la cátedra*, México, FCE, 1985.
MILLET, Kate: *Sexual Politics*, Nueva York, doubleday & C. in Garden City (trad. cast. de Ana M.ª Bravo García, *Política sexual*, México, Aguilar, 1975).
MOI, Toril: *Teoría literaria feminista*, Madrid, Cátedra, 1988.
MOLINA PETIT, Cristina: «El feminismo en la crisis del proyecto ilustrado», Sistema, Madrid, 1991.
—: *Dialéctica feminista de la ilustración*, Barcelona, Anthropos, 1994.
MORENO SARDÁ, Amparo: *La otra política de Aristóteles*, Barcelona, Icaria, 1988.
—: *El arquetipo viril, protagonista de «la historia». Ejercicios de lectura no-androcéntrica*, Barcelona, LaSal Edicions de les Dones, Cuadernos Inacabados, 6, 1986.
MOREY, Miguel: «Introducción», en *Sexo, poder, verdad. Conversaciones con M. Foucault*, Barcelona, Materiales, 1978.
—: «Sobre *Vigilar y castigar*», *El Viejo Topo*, Barcelona.
—: «Érase una vez...: M. Foucault y el problema del sentido de la historia», en Ramón Maiz (comp.), *Discurso, poder, sujeto. Lecturas sobre*

Michel Foucault, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 1987.
—: *Lectura de Foucault*, Madrid, Taurus, 1983.
—: «La cuestión del método», Introducción a *Michel Focault, Tecnologías del yo y otros textos afines*, Barcelona, Paidós, 1990.
—: «Sur le style philosophique de Michel Foucault», en *Michel Foucault, philosophe. Rencontre Internationale, Paris 9, 10, 11, janvier 1988*, París, Seuil, 1989.
MORRIS, M.: *The Pirat's Fiancee: Feminism, Reading, Postmodernism*, Londres, Verso, 1988.
MOSSE, Claude: *La mujer en la Grecia clásica*, Madrid, Nerea, 1990.
MUGUERZA, Javier: *Desde la perplejidad*, Madrid, FCE, 1990.
MURPHY y GILLIGAN: «Moral development in Late Adolescence and Adulthood: A Critique and Reconstruction of Kohlberg's Theory», *Human Development*, 23 (1980).
NICHOLSON, Linda: «Feminismo y Marx», en Seyla Benhabib y Drucilla Cornell, *Feminism as Critique. Essays on the politics of Gender in Later-Capitalist Societies, Praxis International*, Basil Blacwell, 1987 (trad. cast. de Ana Sánchez, *Teoría Feminista y Teoría Crítica*, Valencia, IVEI, Alfons el Magnànim, 1990).
— (ed.): *Feminism and Postmodernism*, Routledge, Campan and Hall, 1989.
NIETZSCHE, Friedrich: *Ecce hommo*, Madrid, Alianza, 1971.
OWENS, C.: «El discurso de los otros: las feministas y el posmodernismo», en *La postmodernidad*, Barcelona, Kairós, 1985.
PATEMAN, Carol: *The Sexual Contract*, California, Standford University Press, 1988.
PERONA, Ángeles J.: «Sobre Incoherencias ilustradas: una fisura sintomática en la universalidad», en *Actas del Seminario permanente. Feminismo e Ilustración, 1988-1992*, Instituto de Investigaciones Feministas, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1992.
PIZAN, Christine: *La Cité des Dammes*, París, Stock, 1986.
PIZZORNO, A.: «Foucault et la conception libéral de l'individu», en *Michel Foucault philosophe. Rencontre Internationale..., op. cit.*
PLATÓN: *Obras Completas*, Madrid, Aguilar, 1977 (2.ª ed.).
PLAZA, M.: «Nos dommages et leurs intérêts», *Questions Feministes*, 3 (mayo 1978).
POMEROY, Sara B.: *Golddesses, Wives, Whores and Slaves: Women in Classical Antiquity*, Nueva York, Schocken, 1975 (trad. cast. de Ricardo Lezcano Escudero, *Diosas, rameras, esposas y esclavas. Mujeres en la antigüedad clásica*, Madrid, Akal, 1987).
POSADA KUBISSA, Luisa: «Cuando la razón práctica no es tan pura», *Isegoría*, 6, Feminismo y ética (Madrid) (nov. 1992).
—: «Kant: de la dualidad teórica a la desigualdad práctica», en *Actas del*

Seminario permanente. Feminismo e Ilustración, 1988-1992, Madrid, Instituto de Investigaciones Feministas, Universidad Complutense de Madrid, 1992:

POSTER, M.: «Foucault y la tiranía en Grecia», en David Couzens Hoy (ed.), *Foucault: A Critical Reader*, Oxford / Nueva York, Basil Blackwell, 1986 (trad. cast. A. Bonano, Buenos Aires, Nueva Visión, 1988).

POULANTZAS, N.: *L'Etat, le Pouvoir, le Socialisme*, París, Presses Universitaires de France, 1978.

PULEO, Alicia: *Dialéctica de la sexualidad. Género y sexo en la filosofía contemporánea*, Madrid, Cátedra, Feminismos, 1992.

RAJCHMAN, John: *The freedom of philosophy by Michel Foucault*, Nueva York, Columbia University Press, 1985.

—: «Foucault: l'ethique et l'oeuvre», en *Michel Foucault philosophe. Rencontre Internationale..., op. cit.*

RAMAZANOGLU, Caroline (ed.): *Up Against Foucault. Explorations of Some Tensions Between Foucault and Feminism*, Londres, Routledge, 1993.

RABINOW, Paul (ed.): *Foucault reader*, Nueva York, Pantheon Boocks, 1984.

RICH, Adrienne: *Of woman born*, W.W. Norton & C., 1976 (trad. cast. de Ana Becciu, *Nacida de mujer*, Barcelona, Noguer, 1978).

ROBBE-GRILLET, Alain: *Pour un nouveau roman*, París, Les Editions Minuit, 1963.

ROCHLITZ, Rainer: «Esthétique de l'existence. Morale postconvencionelle et théorie du pouvoir chez Michel Foucault», en *Michel Foucault, philosophe. Rencontre Internationale, Paris, 9, 10, 11, janvier, 1988*, París, Des Travaux / Seuil, 1989.

RODRÍGUEZ MAGDA, Rosa M.ª: *Discurso/Poder*, Madrid, EDE, Teoría y Práctica, 1984.

—: *La sonrisa de Saturno. Hacia una teoría transmoderna*, Barcelona, Anthropos, 1989.

—: *Femenino fin de siglo. La seducción de la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1994.

—: *El modelo Frankenstein. De la diferencia a la cultura post*, Madrid, Tecnos, 1997.

ROSALDO, Michelle: «Mujer, cultura y sociedad: una visión teórica», en *Antropología y Feminismo* (1.ª ed. en inglés en 1974) (trad. cast., Barcelona, Anagrama).

RORTY, R.: «Identité morale et autonomie privé», en *Michel Foucault philosophe. Rencontre International..., op. cit.*

—: «Solidarity or Objectivity», en J. Rajchman y C. West (eds.), *Post-Analytic Philosophy*, Nueva York, 1986.

—: «Foucault y la epistemología», en David Couzens Hoy (comp.), *Foucault*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1988.

ROUSELLE, Aline: *Porneia*, París, PUF, 1983.
—: «La política de los cuerpos: entre procreación y continencia en Roma», en T.I.G. Duby y M. Perrot (dir.), *Historia de las mujeres. La Antigüedad*, Madrid, Taurus, 1991.
ROVATTI, Pier Aldo (ed.): *Effetto Foucault*, Milán, Feltrinelli, 1986.
RUBIN, Gayle: «The traffic in Women: Notes on the "Political Economy" of sex», en Rayna Reiter (ed.), *Toward an Antropology of Women*, Nueva York, Monthly Review Press, 1975.
SARGENT, Lydia (ed.): *Women and Revolution*, South End Press, 1981.
SARTRE, J.-P.: *El existencialismo es un humanismo*, Argentina, Sur, 1980.
SAUQUILLO, Julian: *Michel Foucault, una filosofía de la acción*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989.
SCHOR, N.: «Dreaming dissymetry: Barthes, Foucault and sexual differences», en Alice Jardine y Paul Smith (eds.), *Men in Feminism*, Londres / Nueva York, 1987.
SENDON, Victoria: *Más allá de Itaca*, Barcelona, Icaria, 1988.
SÉNECA: *Diálogos* (ed. de Carmen Codoñer), Madrid, Nacional, 1984.
SENNET, Richard (con M. Foucault): «Sexualidad y soledad», en VV.AA., *Foucault y la ética*, Buenos Aires, Biblos, 1988.
SHOWALTER, E.: «Towards a feminist poetics», en Mary Jacobus (ed.), *Women Writing About Women*, Londres, Croom Helm, 1979.
SICHTERMAN, Barbara: *Feminity: the politics of the personal* (trad. del alemán de John Witlan), Minneapolis, University of Minnesota Press, 1986.
SISSA, Giulia: «Filosofías del género: Platón, Aristóteles y la diferencia sexual», en Duby-Perrot (coords.), *Historia de la mujeres*, t. I.
—: «Il corpo della donna: lineamenti di una ginecologia filosofica», en *Madre materia. Sociologia e biologia della donna greca*, Turín, Boringhieri, 1983.
SMART, B.: *Michel Foucault*, Londres / Nueva York, Routledge, 1985.
STOLLER, Robert J.: *Sex and Gender*, Nueva York, Science House, 1968.
TABET, Paola: «Fertilité naturelle, reproduction forcée», en *L'arraisonnement des femmes. Essais d'Antropologie des sexes*, París, Edhess, 1985.
—: «La reproduction comme travail», en *Côté femmes*, París, L'Harmattan, 1986.
—: «Du don au tarif», *Les Temps Modernes*, 490 (1987), 1-53.
THOMAS, Yan: «La división de los sexos en el derecho romano», en Duby y Perrot, *Historia de las mujeres*, t. I.
TRÍAS, Eugenio: «Nietzsche, Freud, Marx: ¿revolución o reforma?», en *M. Foucault, Nietzsche, Freud, Marx*, Barcelona. Anagrama, 1970.
VALCÁRCEL, Amelia: *Sexo y filosofía*, Barcelona, Anthropos, 1990.
VARELA, Julia y Fernando ÁLVAREZ URIA: *Arqueología de la escuela*, Madrid, La Piqueta, 1991.

— y Fernando ÁLVAREZ URIA: «Prólogo» a Michel Foucault, *Saber y verdad*, Madrid, La Piqueta, 1985.
VEGETTI, Mario: «Foucault e gli antichi», en *Effeto Foucault*, Milán, Feltrinelli, 1986 (trad. franc., «Foucault et les anciens», *Critique*, 471-472 [agosto-septiembre 1986] [Michel Foucault du monde entier]).
VEYNE, Paul: «La homosexualidad en Roma», en *Sexualidades occidentales*, París, Seuil, 1982 (trad. cast., Barcelona, Paidós, 1987).
—: «El imperio romano», en Philiphe Aries y George Duby (dirs.), *Historia de la vida privada*, t. I, Madrid, Taurus, 1987.
—: «La famille et l'amour sous le Haut-Empire romain», *Annales*, E.S.C., 33.
—: «Le dernier Foucault et sa moral», en *Michel Foucault, philosophe*.
VIGIL, Mariló: *La vida de las mujeres en los siglos XVI y XVII*, Madrid, Siglo XXI, 1986.
VIOLI, P.: «Sujeto lingüístico y sujeto femenino», en Giulia Colaizzi (ed.), *Feminismo y teoría del discurso*, Madrid, Cátedra, 1990.
VV.AA.: *Teoria e pratiche de la critica d'arte. Atti del Convegno di Montecatini*, Milán, Feltrinelli, 1979.
VV.AA. (M. Foucault, J. Donzelot, C. Grignon, J.P. de Gaudemar, F. Muel, R. Castel): *Espacios de poder*, Madrid, La Piqueta, 1991.
VV.AA. (P. Burgelin, O. D'Allones, M. Amiot, S. Lebon, G. Cangilhem, M. Foucault), *Análisis de Michel Foucault*, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1970.
WALKOWITZ, Judit: «Sexualidades peligrosas», en *Historia de las mujeres*, t. 4, *El siglo XX*, Madrid, Taurus, 1993.
WALZER, Michael: «La política de Michel Foucault», en David Couzens Hoy (comp.), *Foucault*, B.Ba., Nueva Visión, 1988.
WEBER, Max: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona. Biblioteca de Política, Economía y Sociología, Orbis, 1985.
WHITE, Mary: *A History of Women Philosophers*, Netherlands, Kluwer Academic Publishers, 1987.
WITTIG, Monique: «One ist Not Born a Woman», *Feminist Issues*, 12.
—: «The Category of Sex», *Feminist Issues*, 2, 2.
WILLEFORD: *Femmes et pouvoirs dans l'Ancien Régime*.
YOUNG, Iris: «Humanism, gynocentrism and feminist politics», *Hypatia, Special issue of Women's Studies International Forum*, 8 (1985).
—: «Beyond the Unhappy Marriage: A Critic of Dual Systems Theory», en Lydia Sargent (ed.), *Women and Revolution*, South End Press, 1981.
ZAMBRANO, María: *La confesión como género literario*, Madrid, Mondadori, 1988.

ÍNDICE

Introducción 11

Fases de la filosofía foucaultiana 12
Referencias a la mujer en cada una de las fases 14
Lecturas de Michel Foucault 19
Una crítica de género 28
Lecturas feministas de Foucault 30

Capítulo 1. Arqueología, genealogía 37

1. El método arqueológico como forma histórica alternativa en las investigaciones sobre la mujer 37
   1.1. La arqueología del saber 37
2. Genealogía contra genealogía 49
   2.1. La genealogía foucaultiana a partir de Nietzsche . . . 49
   2.2. La genealogía como mecanismo patriarcal 56
   2.3. Genealogía feminista 63

Capítulo 2. La crítica al humanismo 73

1. La crítica al humanismo en Michel Foucault 73
   1.1. La muerte del hombre 73
   1.2. Genealogía disciplinaria de las ciencias humanas . . . 76
2. Implicaciones feministas de la crítica al humanismo 80
   2.1. La separación Mismo/Otro 84
   2.2. Insuficiencias del modelo disciplinario 100

2.3. El sueño antropológico 108
2.4. Sujeto e identidad 110
2.4.1. Excursus sobre la identidad 110
2.4.2. La noción de sujeto en Foucault 117
2.4.3. Feminismo y crítica al sujeto 120

Capítulo 3. Poderes y estrategias 141

1. Poder/saber 142
1.1. Simulacro y feminismo transmoderno 146
2. Analítica del poder 152
2.1. Abandono de ciertos postulados tradicionales de la izquierda sobre el poder 153
2.2. Aplicación del abandono de dichos postulados al feminismo 157
2.3. Caracterización foucaultiana del poder 168
2.4. Crítica a la noción de soberanía. *Gouvernamentalité* y poder pastoral 174
2.5. Pastor-patriarca 181
2.5.1. El poder pastoral 182
2.5.2. El poder pastoral y las mujeres 184
3. Estrategias de poder y prácticas de libertad 192
3.1. ¿Un feminismo foucaultiano? 195

Capítulo 4. El cuerpo-especie y la verdad del sexo 203

1. El cuerpo como lugar de resistencia 203
Anatomía política 204
Bio-política 204
Sexo, sexualidad, cuerpos y placeres 205
Deseo/placeres 207
El cuerpo y la diferencia sexual 210
Sexo/género 211
Sexo cultural 213
Los cuerpos y la resistencia 216
2. La diferencia sexual en el origen de la bio-política 217
Histerización del cuerpo de la mujer 217
El carácter sexuado de la razón 221
Mecanismos de exclusión jurídicos y políticos 223
El cuerpo-especie, el nuevo modelo maternal y doméstico . 226
3. El sexo verdadero 231
La verdad del sexo 234
Herculine Barbin 235
De la ambigüedad a la transexualidad 238
Simulocracia de los géneros 240

Utilización feminista del simulacro en la invención del género 242

Capítulo 5. La estética del señorío 247

1. *La historia de la sexualidad* 249
   1.1. Modificación del plan previsto 249
   1.2. Historia de un solo sexo 250
   1.3. Moral, placeres y dominio de sí 252
   1.4. Moral y diferencia sexual 255
   1.5. Filosofías del género 259
   1.6. Dietética y economía doméstica 261
   1.7. Actividad/pasividad 268
2. *Le souci de soi* 276
   2.1. Análisis de la obra 276
   2.2. Roma en la época clásica. La mujer y la moral familiar 282
   2.3. Del dominio del cuerpo al cuerpo dominado. Anatomía ética sexuada 285
   2.4. El modelo viril del estoicismo 289
   2.5. Revisión de las implicaciones androcéntricas del análisis foucaultiano 293
3. La ética como arte de libertad 296
   3.1. Elementos de análisis 296
   3.2. Subjetivación y prácticas de libertad 298
   3.3. *Ethos* filosófico 300
   3.4. La vida como obra de arte 301
   3.5. Insuficiencia de la ética foucaultiana 303
   3.6. La ética feminista y Foucault 309
      Feminismo y ética 309
      Ética del cuidado / Ética del *souci de soi* 313
      Una ética feminista foucaultiana 315

Conclusión 317

Bibliografía 319

Michel Foucault ha innovado buena parte de los planteamientos en torno a las ciencias humanas, la analítica del poder y la historia de la sexualidad. El presente libro es un estudio riguroso de su pensamiento, aportando enfoques originales para la aplicación de sus investigaciones a la actual problemática en torno al género: acercamiento del método arqueológico a la historia de las mujeres, desarrollo de una genealogía de la identidad de género, análisis de las relaciones de poder entre los sexos, crítica de la historia de la sexualidad foucaultiana... Se nos ofrece, así mismo, una amplia panorámica de la teoría feminista hoy, sobre todo en EEUU, y en especial referida a dicho autor. Nos encontramos, pues, ante una documentada y completa reflexión sobre Foucault, el feminismo y la ética.

Rosa María Rodríguez Magda (Valencia), catedrática de Filosofía y escritora, es directora cultural de la Fundación Valencia III Milenio - UNESCO, y directora del Aula de Pensamiento y la revista *Debats* de la Institución Alfonso el Magnánimo. Entre sus libros podemos destacar: *Femenino fin de siglo. La seducción de la diferencia* (1987, 1994); *La sonrisa de Saturno. Hacia una teoría transmoderna* (1989), o *El modelo Frankenstein* (1997). Ha coordinado también las obras colectivas: *Mujeres en la historia del pensamiento* (1997), *Y después del postmodernismo ¿qué?* (1998).

ISBN: 84-7658-688-4
9 788476 586884